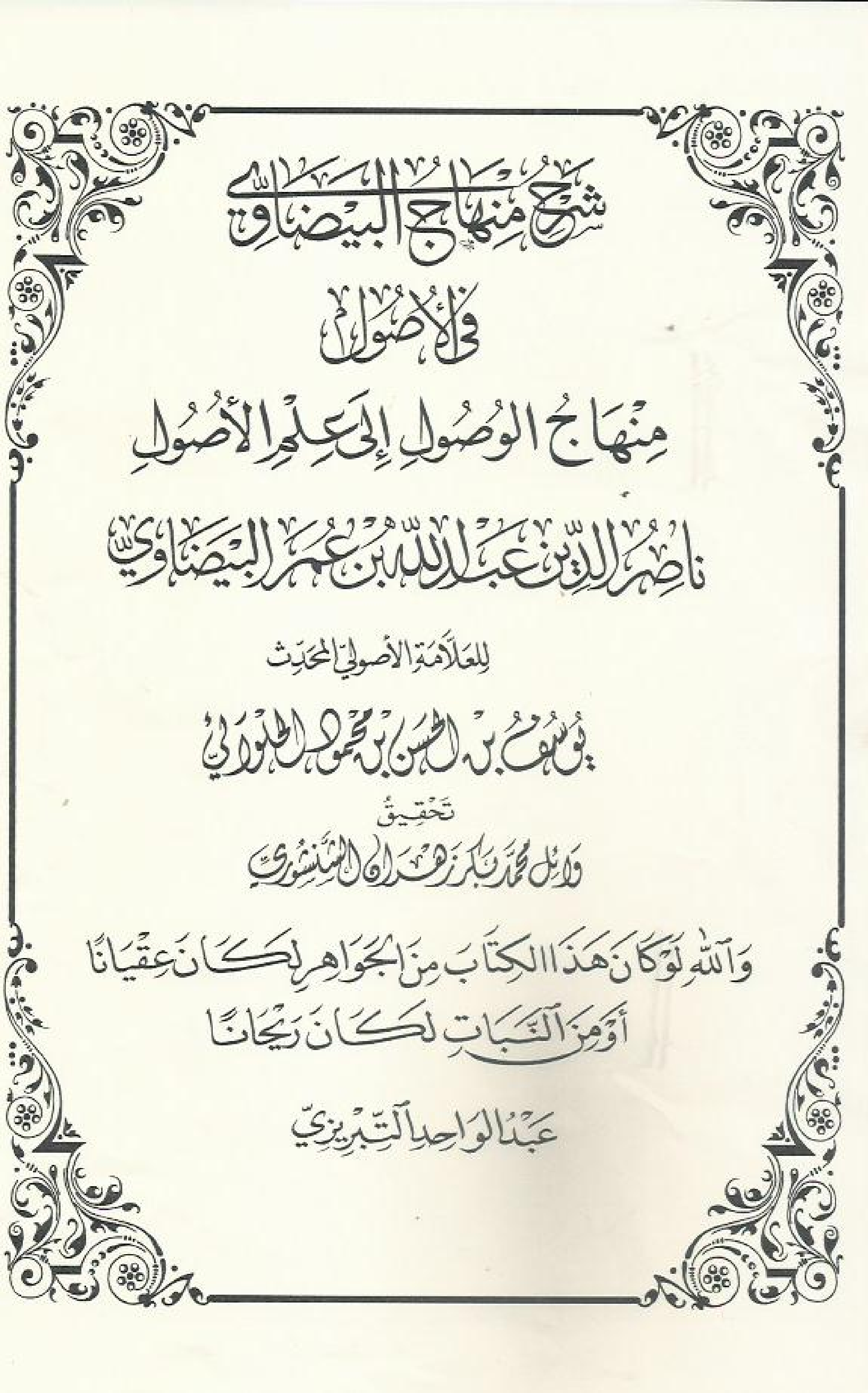


شرح منهاج البيضاوي

في الأصول

منهاج الوصول إلى علم الأصول

ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي

للعلامة الأصولي المحدث

يوسف بن الحسن بن محمود الحلواني

تحقيق

وائل محمد بكر زهران الشنشوري

والله لو كان هذا الكتاب من الجواهر لكان عقيانا
أو من النبات لكان ريحانا

عبد الواحد التبريزي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أسَّس شريعة نبيِّه أحسنَ الأساس، وأيَّدها بالكتاب والسُّنة والإجماع والقياس، ونصب لها أدلَّةً يرجِّحها أهل الاجتهاد والاقتباس، وصلواته وسلامه على أشرف خلقه محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وعلى وآله وأصحابه أولي الشِّدة والباس.

أمَّا بعد: فإنَّ علم الأصول علمٌ شريف عظيمُ القدر، لا تخفى مكانته وأهميته على طالب علم بحق، وقد قالوا: من حُرم الأُصول حُرم الوصول، وقيل: جهلة الأصول عوامُّ العلماء.

قال صاحبنا فضيلة الشيخ الفقيه الشافعي محمد سالم بحيري حفظه الله في شرحه لكتاب «جمع الجوامع» للإمام السُّبكي رَحِمَهُ اللهُ: من أراد أن ينبغ في الفقه فلينبغ في أصول الفقه، فلا يمكن للمرء أن يكون فقيهًا حقَّ فقيهٍ إلَّا بالنُّبوغ في علم أصول الفقه، ذلك أنَّ الفرد يستطيع أن يحفظ مجموعة من الفروع الفقهيَّة ويحفظ أدلَّتها وبعض الأجوبة عن إيرادات المخالف، لكن كل هذا لا يجعله فقيهًا حقَّ فقيه، فاعتنوا بهذا العلم الشَّريف أيها الأحبَّة، هكذا كان العلماء يوصون تلامذتهم وأبناءهم، كما أوصى الإمام السُّبكي رَحِمَهُ اللهُ لابنه محمد في وصيَّةٍ منظومةٍ فقال:

أَبُنَيَّ لَا تُهْمِلْ نَصِيْحَتِيَ الَّتِي ... أُوْصِيكَ وَاسْمَعْ مِنْ مَقَالِيَ تَرْشُدِ
احْفَظْ كِتَابَ اللهِ وَالسُّنَنَ الَّتِي ... صَحَّتْ وَفِقْهَ الشَّافِعِيِّ مُحَمَّدِ
وَاعْلَمْ أُصُولَ الفِقْهِ عِلْمًا مُحْكَمًا ... يَهْدِيكَ لِلْبَحْثِ الصَّحِيحِ الأَيِّدِ
وَ تَعَلَّمِ النَّحْوَ الَّذِي يُدْنِي الفَتَى ... مِنْ كُلِّ فَهْمٍ فِي القُرَانِ مُسَدَّدِ
وَاسْلُكْ طَرِيْقَ الشافِعِيِّ وَمَالِكٍ ... وَأَبِي حَنِيْفَةَ فِي العُلُوْمِ وَأَحْمَدِ

قلت: رحم الله الإمام السُّبكي ورضي عنه، وما أجملها من نصيحة تنفع المسلمين في كلِّ زمان ومكان، خاصة في زماننا هذا الذي كثر فيه النِّزاع والشِّقاق، والخِلاف

والجِدال، والقِيل والقال، والسَّب والطَّعن في الكبار والصِّغار، بين كثير ممَّن يُطلق عليهم مجازًا طلبة العلم، وهذا مضيعة للوقت موجب للمقت، فضيَّع الكثير منهم وقتَه الذي هو أغلى ما يَملِكُه فيما لا فائدة منه، فلا علمًا حصَّلوا ولا ثوابًا جمعوا، فعلى طالب العلم الانشغالُ بالعلوم النَّافعة كالفقه وأصوله على مذاهب السَّادةِ الأربعة، وأن يعظِّم شأن العلماء سلفًا وخلفًا دون غلوٍّ أو ما شابهه.

نُقل عن الإمام الحَلوائي صاحب هذا الشَّرح المبارك أنَّه كان لا يُرى إلَّا مشغولًا بالعلم والعبادة.

وقد قال الإمام الغزَّالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «بداية الهداية»: احذر مخالطة متفقِّهة الزَّمان، لا سيَّما المشتغلين بالخلاف والجدال.

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «الفتاوى»: فأما أن يُفرد الإنسان طائفة منتسبة إلى متبوع من الأمة ويسميها أهل الحق، ويشعر بأنَّ كل من خالفها في شيء فهو من أهل الباطل، فهذا حال أهل الأهواء والبدع.

وقال العلامة الشَّيخ محمد بن صالح العثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «لقاء الباب المفتوح» (٢٣٢): ولهذا ترى العامِّي خيرًا في عقيدته وإخلاصه من كثير من طلاب العلم، الذين ليس لهم هَمٌّ إلَّا: الأخذ والرَّد، والقيل والقال، وماذا تقول يا فلان؟ وماذا تقول في الكتاب الفلاني؟ وفيما كتبه فلان؟

هذا هو الذي يضيِّع العبد ويسلب قلبه عن الله عز وجل، ولا يجعل له همًّا إلَّا القيل والقال، فنصيحتي لكل إنسان: أن يكون مقبلًا على الله عز وجل، وأن يدع النَّاس وخلافاتهم، هذا أحسن شيء. اهـ.

وما أجمل نصيحة العلامة الكبير شيخ البلاغيين الأستاذ الدكتور محمد أبو موسى حفظه الله حين قال لتلميذه الدكتور ياسين عطية في وصية له: «احذر أن تُشغَلَ بنفسك فتهتمَّ بما يقال عنك، وعليك أن تبتغي وجه الله تعالى».

قال الشَّنشُوري: ولمَّا كان كتاب «منهاج الوصول إلى علم الأصول» للإمام البَيضاويِّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ كتابًا جليل القَدر، شريف الأَثر، ألفاظه عذبة، معانيه جمَّة كثيرة،

وهو من أفضل المختصرات في علم الأصول؛ فقد تصدَّى كثير من علماء السَّلف لشرحه وبيانه، منهم الإمام الجَارَبَردي رَحِمَهُ ٱللَّهُ سمَّاه «السِّراج الوهَّاج»، والإمام الإسنَوي سماه «نهاية السُّول» وكلاهما مطبوع.

وأخبرني أخي فضيلة الشيخ عبد الرزاق العامري اليمني حفظه الله: قال شيخنا الدكتور المتفنِّن مصطفى مخدوم حفظه الله: الأصولي يجب أن يعتاد التَّعليل والاستدلال، وهذا الجانب اهتمَّ به الطُّوفي في «مختصر الروضة»، وكتابُ «المنهاج» للبيضاوي يُعنى به أيضًا.

وكذا استحسنه أهل الأصول من المعاصرين، فأوصَوْا به، ودرَّسوه للطَّلبة، وشرحوه شروحًا سهلة متميزة، منها:

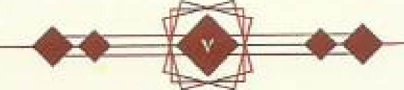
شرح شيخنا العلامة الفقيه الأصولي المحقق الأستاذ الدكتور أحمد منصور آل سبالك حفظه الله ونفعنا به، سمعت جزءًا منه، وهو شرح في غاية النَّفاسة والتَّحرير.

وشرحه الشيخ العلامة الأصولي الدكتور محمد حسن هيتو، وكذا الشيخ العلامة الدكتور سعد بن ناصر الشَّثري، وفضيلة الشيخ الدكتور محمد حسن عبد الغفار، وغيرهم من أهل العلم.

ومن أفضل الشُّروح على «منهاج البيضاوي» شرح الإمام العلامة المُحدِّث الأُصولي يوسف بن حسن الحَلْوَائِيِّ المتوفى ٨٠٤هـ، قال عنه عبد الواحد التِّبريزي:

«بحر مشحون بدُرر الفوائد، وكنزٌ مدفون من غُرر الفرائد، لكن ماءه عذبٌ فرات، بل ماؤه ماء عين الحياة، والله لو كان هذا الكتاب من الجواهر لكان عِقيانًا، أو من النَّبات لكان رَيحانًا». اهـ.

وهو مخطوط لم يُطبع من قبل، مع جلالة مصنِّفه رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فهو شرح مشحون بلطائف نفيسة، وحقائق عقيلة، كاشف لمواضع مشكله، وموضح لمواقع معضله، وقفت عليه وقرأت فيه فوجدته جديرًا بالتَّحقيق والاعتناء، فجمعت له خمس نسخ



خطيّة نفيسة، وحقّقته مستعينًا بالله تعالى، والله أسأل أن يتقبّله، وأن يغفر لي تقصيري.

وممّا أُحِبُّ أنْ أُقيِّدَه هنا: أنّه في هذه الأيّامِ التي حَقّقْتُ فيها هذا الكتابَ ظَهَرَ وباءٌ في دولةِ الصّينِ، ثم ظَهَرَ وانتشرَ في بلدِنا وفي العالَمِ كلِّه، يُعرَفُ بـ«فيروس كورونا»، أُصيب به الملايينَ، وماتَ بسببه آلافُ المُصابينَ، وأُغلِقَتِ المساجدُ عن الجُمُعةِ والجماعاتِ في بلادِ المسلمينَ، وأُلغيت معارضُ الكتاب وغيرها من مصالح النّاس، فاللّهُمّ إنّا نَستغفِرُك ونَتوبُ إليك، اللّهُمّ رحمَتَك وعَفوَك ورضاك، اللّهُمّ ارفَعِ البلاءَ والوباءَ والغلاءَ، قال تعالى في سورةِ الأنعام: ﴿فَلَوْلَآ إِذْ جَآءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُواْ وَلَٰكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾﴾.

هذا، وقد ابْتُلِيَ بعضُ أحبابِنا بهذا الوباءِ، منهم أخي وصاحبي الحبيب فضيلةُ الشّيخ الطّبيب عمرو شوقي عبد العظيم الأشموني حفظه الله ونفعنا به، وهو من المشتغلين بعلوم الحديث والتّحقيق المتميِّزين فيه، من أصحاب الهمّة العالية والصّبر والمُثابرة على طلب العلم، استفدت منه كثيرًا، ثمّ شفاه الله وعافاه، ولله الحمد والشُّكر.

وأُصيب أخي وصاحبي وجاري الحبيبُ: أبو عمير محمد توفيق الأكرت، وحُجز في مشفى الحُمِّيَّاتِ عندنا بأشمون، وهو صاحبٌ جمعَ بينَ صفاتِ الشَّهامةِ والرُّجولةِ والكرم، وحبِّ الخيرِ، ووالدُه من خِيرةِ النّاسِ وأحبِّهم إلى قلبي، ثمّ شفاه اللهُ وعافاه، والله أسألُ أن يكتُبَ أجرَه مُضاعفًا.

هذا، وقد اشتدَّ البلاءُ بقريتنا شنشور، وأُصيبَ الكثيرون، ومات عشراتُ النّاسِ بهذا الوباء، وحُظرت القرية عندنا لمدة أسبوع أو أكثر حظرًا تامًّا، ووَقَفَ أهل الفَضل مع الجمعيّاتِ الخيريّةِ بقريتِنا موقفًا عظيمًا مُشرِّفًا، فكانوا يدعمون المرضى بالدّواءِ والغذاءِ وكلِّ المستلزماتِ الطِّبّيّةِ، على رَأسِهم «الجمعية الشّرعية» برئاسة عمي الحاج سعيد حشيش أبي إيهاب، و«جمعية الصّفا» برئاسة الطّبيب الدُّكتور جمال شحاتة والمحامي الفاضل أ/ علاء جميل سروة، و«جمعيّة رعاية العلم» برئاسة فضيلة الشيخ الدُّكتور عادل عبد الحميد، و«جمعيّة نهضة شنشور» برئاسةِ فضيلةِ

الدُّكتور عبدِ الرَّحمنِ فوزي فايد، فشَكَرَ اللهُ لهم جميعًا، ورَضِيَ عنهم وتَقَبَّلَ منهم، ورحم الله موتانا وتقبَّلهم من الشُّهداء.

هذا وعادت الحياة لطبيعتها شيئًا فشيئًا كما هي سنَّة الحياة فما من شدة إلا وتزول، قال تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾، وقال ﷺ: «مَا يُصِيبُ المُسْلِمَ، مِنْ نَصَبٍ وَلاَ وَصَبٍ، وَلاَ هَمٍّ وَلاَ حُزْنٍ وَلاَ أَذًى وَلاَ غَمٍّ، حَتَّى الشَّوْكَةِ يُشَاكُهَا، إِلَّا كَفَّرَ اللهُ بِهَا مِنْ خَطَايَاهُ».

وفُتحت المساجدُ والجامعاتُ والمؤسَّساتُ ببلدنا، مع أخذ بعضِ الاحترازات كارتداء الكمامة وغير ذلك، وما زال الوباءُ إلى يومنا هذا في مصر وغيرها من البلاد لكن بصورة منخفضة، فاللهمَّ ارفع الوباء والبلاء، واحفظ بلاد المسلمين يا أرحم الرَّاحمين.

ومِن جميلِ ما قرأْتُ في شأنِ هذه المِحنةِ: ما كَتَبَه فضيلةُ الشيخ العلامة الدُّكتور مطلقُ الجاسر حفظه الله فقال: «جميعُ النَّاسِ بما فيهم المَلاحدةُ آمنوا وصدَّقوا بوجودِ كورونا، وهم لم يَدخُلوا مُختبَراتٍ، ولم يَرَوْهُ مباشرةً، وذلك لأمرينِ:

(١) وجودُ آثارِه،

(٢) ولوجودِ مَن أخبَرَهم عنه.

بينما المُلحدُ لم يُؤْمِنْ بوجودِ اللهِ تعالى بحُجَّةِ أنَّه لم يَرَه، رغمَ وجودِ الأمرينِ:

(١) آثارُ صُنعِ اللهِ المادِّيَّةُ.

(٢) ووُرودُ الخبَرِ الصَّادقِ به». اهـ

وأيضًا ما كتبه فضيلة الشَّيخُ سامي بن عمر الحصين حفظه الله فقال: «وأصبَحَ كشفُ الوجهِ جريمةً يُعاقِبُ عليها القانونُ، ولم يَعُدْ تغطيةُ الوجهِ خيارًا بل واجبًا، ولم يعُد وهَّابيَّةً ولا تطرُّفًا، ولا يمنَعُ منَ الاندماجِ، فهل نَستوعِبُ مستقبلًا أنَّ مَن تُغطِّي وَجهَهَا لأنَّها تَخافُ اللهَ ربَّ العالمينَ فعلُها مُبَرَّرٌ مثلُ من يُغطِّيه خوفًا على صحَّتِه أو من غرامةٍ» اهـ

قلت: يُشيرُ حَفِظَه اللهُ إلى الحربِ القائمةِ على النِّقابِ والمنتقباتِ خاصَّةً في مصرَ، حتى وَصَلَ الأمرُ قبلَ وقوعِ بلاءِ الكورونا أنْ سعى رئيسُ إحدى الجامعاتِ عندَنا لمنعِ المنتقباتِ من دخولِ الجامعةِ، فلمَّا وَقَعَ البلاءُ دَخَلَ هو الجامعةَ بالكمامةِ كالمنتقباتِ، فهلَّا تابوا الربِّهم تعالى من العَداءِ للنِّقابِ واللِّحيةِ والمظهرِ الإسلاميِّ.

وأختم بما أخبرني شيخنا الحبيب فضيلة الشيخ مجدي السيد مضاوي إمام مسجد الشَّيخ العلامة عبد الرَّزاق النُّوبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقريتنا عمَّا يُستفاد من هذه المِحنة قال: «أفضل الدُّروس أنَّ الله تعالى غنيٌّ عن عباده، فقد أُغلقتِ المساجدُ فما ضرَّ الله شيء، وعلينا أن ندركَ فضلَ الله علينا وكثرة نِعمه على رأسها نعمة العافية». اهـ

قال تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنۢ بَعْدِكُم مَّا يَشَآءُ كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ ءَاخَرِينَ ١٣٣﴾.

وقال تعالى في سورة الحج: ﴿لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ ٦٤﴾.

وقال تعالى في سورة فاطر: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ ١٥﴾.

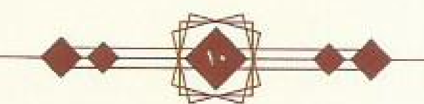
وكتب

أبو حبيبة

وائل محمد بكر زهران الشنشوري

قرية شنشور، أشمون، المنوفية، مصر الحبيبة

في الثالث من ربيع الأول ١٤٤٢هـ ٢٠/ ١٠/ ٢٠٢٠





التعريف بالمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1]

اسمه ونسبه:

هو يوسف بن حسن بن محمود الشَّهير بالحَلْوَائِيِّ[2]، عز الدين السَّرائي الأصل، التَّبْرِيزِيُّ الشافعي.

مولده: ولد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في سنة ثلاثين وسبع مئة بتِبريز.

عائلته: من عائلة أهل علم، فجدُّه محمود قيل: إنَّه ممَّن أخذ عن التَّفتازاني وغيره.

وله ثلاثة أولاد كلهم اسمه محمد، قال السَّخاوي: والدُ المُحمَّدِين البدر والجمال والجلال، وتَرجم لمحمد بدر الدين ومحمد جمال الدين في «الضوء اللامع» (١٠/ ٩٢).

قلت: وقد وقفت لابنه على شرح للورقات له نسخة بالظاهرية، ووقفت لحفيده مجد الدين على رسالة سماها: «تأديب النَّفس وتصحيح الاعتقاد لأهل الصَّفا والوداد»، لها نسخة في دار الكتب المصرية برقم حفظ (١٤٩ تصوف م)، وأخرى بالمكتبة الظاهرية برقم ٥٢٥٨.

شيوخه: قال ابن إمام الكاملية: ومن جملة مشايخه مولانا جلال الدين القزويني،

---

(١) ترجمته في: «الدر المنتخب في تكملة تاريخ حلب» لابن خطيب الناصرية (ترجمة ١٦٤٦)، و«إنباء الغمر» لابن حجر (٢/ ١٣٠، ٢٢٢)، وابن قاضي شهبة في «طبقات الشافعية» (ترجمة ٧٥٥)، و«الضوء اللامع» للسَّخاوي (١٠/ ٣٠٩)، و«طبقات المفسرين» للداوودي (٢/ ٣٨٧)، و«بغية الوعاة» للسيوطي (ترجمة ٢١٧٦)، و«شذرات الذهب» لابن العِماد (٩/ ٣٧، ٧٣)، والزِّركلي في «الأعلام» (٨/ ٢٢٤).

(٢) كذا كتب نسبه بخطه في إجازته لتلميذه، كما جاء في نهاية النسخة (ض)، وكذا ضبط نسبة «الحلوائي» السَّخاويُّ فقال: بفتح أوله وسكون اللام مهموز.

ومولانا بهاء الدين الخُونجي، ومولانا عضد الدين، وغيرهم، غير أنه سافر إلى بغداد لطلب الحديث وقرأ البخاري على مولانا شمس الدين الكِرماني.

مكانته وثناء العلماء عليه

قال ابن خطيب الناصرية في «**الدر المنتخب**»: كان من العلماء المشهورين في زمانه بتلك البلاد.

وقال أيضًا: انتقل مولانا عز الدين الحَلوائي إلى ماردين، فأحضره السلطان فأجلسه، وأحضر جماعة من العلماء الكبار منهم همام الدين وسريجا والقاضي صدر الدين وغيرهم من العلماء وقال لهم: هذا مولانا عِزُّ الدِّين الحَلوائي اسألوا منه كلٌّ منكم سؤالًا، فإن أجاب عمَّا سألتم فهو المقدَّم، فالتزم مولانا عِزُّ الدِّين أن يجيب عن كل سؤال بأكثر من جواب، فأوردوا عليه أسئلة كثيرة، فأجاب عن كلِّها أجوبة متعددة؛ فاعترفوا له بالتَّقدُّم والفضل.

وجاور رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالمدينة الشَّريفة على ساكنها أفضلُ الصلاة والسلام سنةً كاملة وكان يُدرس.

وقال السَّخاوي: مهر في أنواع العلوم، وأقام بتِبريز يدرِّس وينشر العلم ويصنِّف، وكان إمامًا علامة محقِّقًا، حسن الخَلق والخُلق، زاهدًا عابدًا مُعرضًا عن أمور الدُّنيا، مقبلًا على العلم، لا يُرى إلَّا مشغولًا به تصنيفًا وإقراءً ومطالعةً مع القيام بوظائف العبادة.

وقال عنه أبو محمد عبد الواحد بن حسين بن أبي محمد بن طاهر الكاشي المصعبي التِّبْريزيّ، في نهاية النسخة (ض)، ولعله تلميذ المصنف:

المولى المعظم والحبرُ الأعظم، ملك الأفاضل في العالمين، سلطان العلماء والمتكلمين، قطب سماء السعادة، والي ممالك الإفادة، حامي معاهد السِّيادة، مفيد الأعاظم والسَّادة، حائز قصبات السَّبق في مضمار البلاغة، برهان الله بين العالمين،

مزيل الشُّكوك بقواطع البراهين، مُطاع الملوك وهادي السَّلاطين، الذي جاب صِيتُ فضائله أقطارَ الأرضين، محيي السُّنة النبوية، ناصر الشَّريعة المصطفوية، قامع البدعة والأهواء، مفتي المشارق والمغارب بالاستقراء، ذو المحامد والمناقب، إمام جميع المذاهب، شهاب سماء المكارم والعِزِّ والعُلا، عز الحق والشريعة والحقيقة والتُّقَى والدين، يوسف الشهير بالحلوائي.

وقال تلميذه **سليمان بن أحمد بن سليمان الحدادي** في مقدمة الكتاب في النسخة (ق): المولى المعظَّم، والحَبر المكرَّم، قدوة العارفين، لسان المُتكلِّمين، ينبوع المعارف واليقين، سلطان المُحقِّقين، برهان المُدقِّقين، فريد عصره، ووحيد دهره، جامع المعقول والمنقول، حاوي الفروع والأصول، عزُّ الملَّة والدِّين يوسف المشتهر بالحَلْوَائِيِّ.

وجاء أيضًا في مقدمة الكتاب في النسخة (ض): مولانا الأعظم، والإمام المعظم، أستاذ أفاضل الأمم، البحر الأعظم والطَّود الأشمّ، قُسُّ زمانه بلاغةً وفصاحةً، وقَيسُ أوانه رأيًا وحصافةً، الفائز من المعاني بالقِدحين الرَّقيب والمُعَلَّى، الحائز جميع الفضائل فلم يدع موضعًا لـ: إلَّا، الذي له من جميع العلوم الحقيقيَّة والنَّقليَّة اليد الطُّولَى، شارح علوم الدِّين، وارث سيِّد المرسلين، المؤيَّد بتأييد الله ربِّ العالمين، سَمِيُّ حبيب الأوَّلين والآخرين، عزُّ الملَّة والشَّريعة والتَّقوى والدِّين، سراج الإسلام والمسلمين، يوسف المشتهر بالحَلْوَائِيِّ، أبقى الله تعالى مهجته، وأدام بهجته.

أخلاقه وزهده

نقل ابن خطيب الناصرية عنه أنَّه لم يصدُر منه كبيرةٌ، وأنَّه ما لمس درهمًا ولا دينارًا، ولم يلتفت إلى الدُّنيا خربت أو عمرت، وكان لا يُرى إلا مشغولًا بالعلم والعبادة.

وقال السخاوي: مقبلًا على العلم لا يُرى إلَّا مشغولًا به تصنيفًا وإقراءً ومطالعة مع القيام بوظائف العبادة، وجاور بالمدينة الشريفة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام سَنَةً كاملة وكان يُدرس، فبينما هو قاعد عند منبر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فنعَسَ

فرأى المنبر على روضة من الزَّعفران، قال: ففتحت عيني فإذا المنبر على الأرض، فغمضت عيني فإذا هو على الزَّعفران، قال: فكرَّرت ذلك فتكرر ما رأيت.

وكان حسن الخَلق والخُلق، وما كان يُرى إلا مهمومًا أصلًا.

مصنفاته

❁ «حواشي على الكشاف» للزمخشري[1].

❁ «حواشي على شرح الكافية» في الصَّرف[2].

❁ «حواشي على شرح العضد»[3].

❁ «شرح أسماء الله الحسنى»[4].

❁ «شرح الأربعين النَّووية»[5].

❁ «الفائحة اللُّباب في تفسير فاتحة الكتاب»[6].

قال ابنه كما في «الدر المنتخب»: وله مصنفات أخرى كثيرة لا أدري ما هي.

وفاته

اختلف المؤرخون في وفاته فقيل: سنة ٨٠٢، وقيل: سنة ٨٠٤، ولعل ذلك بسبب اختلاف أولاده في ذلك، فقد نقل ابن خطيب الناصرية أن بدر الدين محمد قال: سنة ٨٠٢، والآخر جمال الدين محمد وهو طالب علم قال: سنة ٨٠٤ بالجزيرة.



---

(١) نسبه له ابن خطيب الناصرية، والسخاوي، وغيرهما.

(٢) نسبه له ابن خطيب الناصرية، والسخاوي، وغيرهما.

(٣) ذكره في كتابنا هذا فقال: وفيه تحقيق يطلب من حواشينا لشرح المحقق عضد الملة والدين.

(٤) نسبه له ابن خطيب الناصرية، والسخاوي، وغيرهما.

(٥) نسبه له ابن خطيب الناصرية، والسخاوي، وغيرهما.

(٦) ذكره في مقدمة شرحه هذا على المنهاج.

التعريف بشرح المنهاج

شرح نفيس على كتاب «منهاج الوصول إلى علم الأصول» للإمام البيضاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ابتدأ المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شرحه للمنهاج ثم وقعت حادثة مؤلمة فتوقَّف بسببها وخرج من بلاده، ثم لما عاد مرة أخرى اجتمع أهل تبريز فطلبوا منه أن يكمل شرحه فأكمله.

وقد أشار المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مقدمة كتابه لهذا الحادثة فقال: «حتَّى كتبت ثلاث كراريس مجموعًا فيها من تلك النَّفائس، فبَينا نحن فِي سَعَةٍ مِن الزَّمان، ورغدٍ مِن العيش والأمان .. صُبَّت عليَّ مصائبُ لو أنَّها صُبَّت على الأيام صِرْنَ لَيَالِيَا، أعني زمن غارات الدّغادغة .. إلخ.

وتكلَّم عنها ابنه لما سأله ابن خطيب الناصرية عن ترجمة أبيه فقال: كتب على منهاج البيضاوي شرحًا، فلما بلغ في الشرح أربع كراريس بلغه أن ملك الدعدع قد قصد تبريز، وكان ملكًا عظيمًا، وكان لا يتبع شيئًا من الشَّرائع بل وضع هو أحكامًا وقرَّ قوانين، فأراد مولانا عز الدين الفرار منه، فلم يفعل حتى أحاط العسكر بالبلدة، وسأل الملك المذكور عن علماء تبريز فأُخبر أنَّ فيها مولانا عز الدين وغيره فطلبهم، فلمَّا حضروا بين يديه أكرمهم وسألهم مسائل، ثم قال لهم: الزموا بيوتكم ولا خوف عليكم، ولزموا بيوتهم وخلص بسببهم ناس كثير، ثم إن الدعادع خرَّبوا تبريز وقتلوا أهلها إلا قليلًا ممَّن لم يظفروا به، وسبب ذلك أنَّ الملك المذكور بعث رسولًا إلى حاكم تبريز، وكان الرسول جميلًا في غاية الجمال خاليًا عن اللِّحية فقصده صاحب تبريز، فلما رجع الرسول المذكور إلى الملك أخبره بذلك، فلم يلبث أن جاز قِبل حاكم تبريز وخرَّبها.

وقال السَّخاوي: .. فتولع به، فلما رجع أي الرسول أعلمه بما صنع صاحب تبريز وأنه اغتصبه نفسَه أيامًا، وهو لا يستطيع الطواعية، وتفلَّتَ منه، فغضب حينئذ أستاذه وجمع عسكره وأوقع بأهل تبريز فخربها.

قلت: وهي حادثة في غاية العجب، يُفعل مثل هذا الفعل في رسول، ومعلومٌ أنَّ الرسل إلى الملوك وغيرهم لهم أمان واحترام، وبسبب ذلك يقتل الناس وتخرب الديار، فأيُّ ملك هذا!

منهج المؤلف

جمع رَحِمَهُ اللَّهُ بين شرح السيد العِبري وشرح الإسنوي وأضاف إليهما الفوائد والفرائد التي جمعها على مدار رحلته العلمية؛ فإنَّ كتابه هذه صنَّفه آخر حياته، فكان شرحه ماتعًا وافيًا عمدة في بابه.

قال الحَلوائي رَحِمَهُ اللَّهُ في مقدمة كتابه: وكان من أحسن الشُّروح لكتاب «المنهاج» وأبسطها، وأنفعها وأكملها، وأكثرها اعتراضًا وأجملها: شرح الفاضل المُحقق برهان الدين العِبْرِيِّ[1]، وشرح العالم الكامل الأسنى المصري[2]، غير أنَّهما كانا مشتملين على تطويلاتٍ مُمِلَّةٍ، وتعسُّفاتٍ مُخِلَّةٍ؛ **فنقَّحتُ** مطالِبَهما عن الزِّيادات، وجرَّدت مقاصدَهما عن التَّطويلات، وأمطتُ ببنان البيان لِثَامَ عرائسهما، وكشفت بيد التَّحقيق نِقابَ مُخدَّراتهما، وأضفتُ إليهما اللَّطائف التي تلقَّفتها من العلماء النَّحارير، وضممتُ إليها الشَّرائف التي استفدتها من الفضلاء المشاهير، فهو جامعٌ لفوائدَ نفيسةٍ، وحاوٍ لفرائد خريدةٍ، فهو كافلٌ بتحصيل المطالب والإنجاح، مُغنٍ عن سائر الشُّروح إغناءَ الصَّباح عن المِصباح. اهـ.

---

(١) هو عبيد الله بن محمد قاضي تبريز، ترجمته في «طبقات الشافعية» لابن قاضي شهبة (٣/ ٣١)، والكتاب جمعت له أكثر من عشر نسخ خطية، يسر الله تحقيقه.

(٢) يقصد الإمام الإسنوي رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه الماتع «نهاية السول شرح منهاج الوصول» وهو من أفضل شروح المنهاج، مطبوع عدة طبعات.

قلت: وقد بيَّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما وقع للإمام البيضاوي من سهو في كتابه، أو ما عَبَّر عنه بعبارة: داخلها الخلل، مع تحرير عبارة وافية بالمقصود.

كما بيَّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ ضعفَ بعض الأجوبة التي أجاب بها الإمام البيضاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ على المخالف، وذكر ما يمكن الجواب به عنها.

وبيَّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما اعترُض به على الإمام البيضاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مِن الاعتراضات التي ليست مستقيمة التي أوردها الشراح خاصة العِبري والإسنوي، مع ذِكر الجواب عنها.

إلى غير ذلك من الأمور والفوائد التي جاء الكتاب مشحونًا بها.

ثناء العلماء على شرحه

قال ابن خطيب الناصرية: اجتمع إليه أهل تبريز وسألوه أن يتم «شرح المنهاج» فكمَّله وجاء في غاية الحسن.

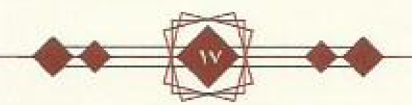
وقال عنه عبد الواحد بن حسين الكاشي المصعبي في نهاية النسخة (ض): بحر مشحون بدرر الفوائد، وكنزٌ مدفون من غرر الفرائد، لكن ماءه عذبٌ فرات، بل ماؤه ماء عين الحياة، والله لو كان هذا الكتاب من الجواهر لكان عقيانًا، أو من النبات لكان ريحانًا.

زمن تأليف الكتاب

جاء في قيد الفراغ من النسخة (ق) المنسوخة من مسودة المؤلف: وقع الفراغ من تأليفه وجمعه بحمد الله تعالى ومنِّه في أواسط محرم الحرام سنة اثنتين وثمان مئة.

وأيضًا جاء في قيد فراغ النسخة (ض) وفرغ المُصنِّف من تسويده في أواسط المحرم الحرام سنة اثنتين وثمان مئة، وكذا في قيد الفراغ من النسخة (ك).





منهج العمل في التَّحقيق

جمعتُ لهذا الكتاب خمس نسخ خطية نفيسة، وكان عملي ملخَّصًا فيما يلي:

- نسخ الكتاب من النسخة (ض) لأنها تورد متن المنهاج كاملًا، بخلاف غيرها.

- كتبت الحواشي التي في النسخ الخطية سواء في الحاشية أو بين السطور، وقد نص المؤلف في مواضع من «شرحه» على أنه علق بعض الحواشي في الحاشية:

فإنه قال في موضع: ويقدَّر كلام المُصنِّف هكذا: التَّكليف بإيقاع الفعل به يتوجَّه عند المباشرة، تركته خوف الإطالة، ولعلي أكتبه في الحاشية.

وفي موضع آخر: وفي هذا المحل أبحاث مع الحنفيَّة تركتها خوف الإطالة وربما تذكر في الحواشي.

وكتب حاشية في النسخة (ض) ثم قال: والمصنف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كتب هذا على الحواشي. كذا رأيته في النسخة التي نقلت منها. وهي في النسخة (ق) في صلب الكتاب.

- جعلت آيات القرآن الكريم بالرَّسم العُثماني المعروف، مع تخريجها في الحاشية.

- قابلتُ الكتابَ كلَّه على النسختين (ق)، (ض) واعتمدت النسخة (ز) نسخة مساعدة، ورجعتُ مرَّة أخرى للنُّسخ الخطيَّة في المواضع التي أشكلَتْ في مرحلة التحقيق، وقابلت جزءًا من النسخة (ك) فوجدتها فرعًا عن نسخة القدس.

- قابلتُ متن «منهاج الوصول» على طبعتي لمنهاج البيضاوي، للتأكد من سلامة المتن، وقد حققت المتن مفردًا مع تفقيره وعنونته، ويطبع مفردًا بإذن الله تعالى بدار الذخائر بالأزهر الشريف.

❁ نسَّقتُ فقرات الكتاب، ووضعت علامات التَّرقيم المناسبة، وميَّزت متنَ «منهاج البيضاوي» بين قوسين هكذا () وجعلتُه باللَّونِ الأحمر؛ ليتميَّز عن شرحه.

❁ ضبطت متنَ «منهاج البيضاوي» ضبطًا كاملًا، وضبطت ما أشكل من الشَّرح، ثم دفعت العمل كلَّه للباحث اللُّغوي المتقن فضيلة الشَّيخ أبي عمران محمد طه عبد الباقي حفظه الله فراجع عملي وسدَّد ما وقعت فيه من أخطاء، جزاه الله خيرًا.

❁ خرَّجتُ الأحاديثَ والآثارَ التي ذكرها المؤلِّفُ، أو أشار إليها، تخريجًا موجزًا، مع بيانِ حُكمها مِن كلام أهل العلم قدر الاستطاعة.

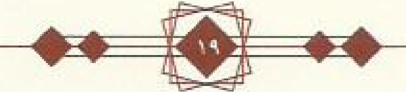
❁ عزوتُ الأقوالَ الواردة في الكتاب التي نقلها المؤلف لقائليها، والتي نقلها دون إشارة عن الإسنوي والعِبري.

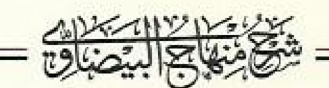
❁ وضعتُ مقدمةً علميَّةً يسيرةً للكتاب.

❁ وضعتُ فهارس علميةً للكتاب.

نسأل اللهُ تعالى أن يجعلَه في ميزان حسنات كل من ساهم فيه، وأن يرزقنا الإخلاص، وأن يغفِرَ لنا ما قصَّرنا فيه، وأن ينفع به حيث حَلَّ بمَنِّه وكَرَمِه.







توثيق نسبة الكتاب لمؤلفه

۞ وُجد على طرة النسختين الخطيتين نسبة الكتاب له، كما نصَّ في مقدمة الكتاب على ذلك، وفي قيد الفراغ.

۞ نقل عنه ابن إمام الكاملية في كتابه «تيسير الوصول إلى منهاج الأصول» في عدة مواضع، منها ١/ ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٨، وذكره في الكتب التي اعتمد عليها في تصنيف كتابه ٦/ ٣٥٥.

۞ ونقل عنه الكوراني في كتابه الدرر اللوامع في عدة مواضع لكنه لم يصرِّح باسمه، .وجاء في حاشية مخطوط الكتاب التصريح باسم الحلوائي

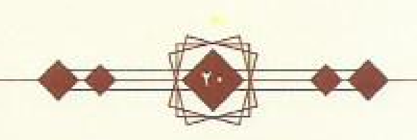
منها ما في الدرر اللوامع ٢/ ٤٦٤ قال: وبعض الفضلاء في شرح المنهاج .. وهو في كتابنا هذا ص٣٩٢.

۞ نسبه له كل من ترجم له، منهم:

ابن خطيب الناصرية في «الدر المنتخب في تكملة تاريخ حلب» (ترجمة ١٦٤٦)، وابن حجر في «إنباء الغمر» (٢/ ١٣٠، ٢٢٢)، وابن قاضي شهبة في «طبقات الشافعية» (ترجمة ٧٧٥)، والسَّخاوي «الضوء اللامع» (١٠/ ٣٠٩)، وغيرهم.

ونسبه له أيضًا في «كشف الظنون» (٢/ ١٨٧٩).







توصيف النسخ الخطية

النسخة (ض)

۞ مصوَّرة عن النُّسخة الخطيَّة المحفوظة بمكتبة فيض الله بتركيا، برقم حفظ (٦٢١) أرسلها لي هدية أخي فضيلة الشيخ عمر حسام الدين الأزهري حفظه الله.

۞ نسخة متقنة منسوخة عن نسخة منسوخة عن نسخة المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان عليها إجازة بخط المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ نقلها الناسخ بتمامها.

۞ النُّسخة مرقمة ترقيمًا داخليًّا في (٩٣ لوحة) من المقاس الكبير.

۞ في كل صفحة ٢٧ سطرًا، وبها نظام التعقيبة.

۞ النُّسخة بخط نسخ تعليق، به صعوبة في القراءة، كُتب نص متن «منهاج البيضاوي» بخط أسود، وفي نهايته دارة باللون الأحمر.

۞ النسخة كاملة بفضل الله تعالى، وبها إلحاقات وضرب وتصحيح وبلاغات؛ وحواشٍ نفيسة وتعليقات بين السطور.

الناسخ: علي بن يوسف بن علي بن أحمد البصروي الشافعي.

تاريخ النسخ: انتهى منها قبيل الظهر من عاشر شهر صفر الخير من سنة أربع وستين وثمان مئة.

۞ النسخة على طرتها تملكات، منها تملك: من كتب الفقير السيد فيض الله المفتي في السلطنة العلية العثمانية عفا عنه سنة ١١١٢.

وكتب فيها وفي النسخة (ق) أيضًا على بعض الأقوال المنقولة عن السيد العبري في شرحه رمز (س)، ورمز (مص) للإمام الإسنوي المصري في شرحه «نهاية السول».

النسخة (ق)

❁ مصوَّرة عن النُّسخة الخطيَّة المحفوظة بمكتبة مكتبة المسجد الأقصى بالقدس، برقم حفظ (٢٠/ ٣٣٧)، صورها لي ابن عمتي أبو محمد سعد صادق سروة من مركز جمعة الماجد، وكانت الصورة سيئة، فطلبتها من القدس فصورها لي ملونة هدية فضيلة الشيخ يوسف بن محمد مروان الأوزبكي حفظه الله أمين المخطوطات بالمسجد الأقصى المبارك.

❁ وهي نسخة متقنة منسوخة عن نسخة المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ كما جاء في قيد الفراغ، ومقروءة على ابن المؤلف أيضًا سنة ٨٠٤ هـ كما في نهايتها.

❁ النُّسخة مرقمة ترقيمًا داخليًّا في (١٤٨ لوحة) من المقاس المتوسط.

❁ في كل صفحة ٢٧ سطرًا، وبها نظام التعقيبة.

❁ النُّسخة بخط نسخ واضح ومقروء، اختصر فيها نص متن «منهاج البيضاوي».

❁ النسخة كاملة بفضل الله تعالى، وبها إلحاقات وضرب وتصحيح وبلاغات؛ وحواشٍ نفيسة وتعليقات بين السطور.

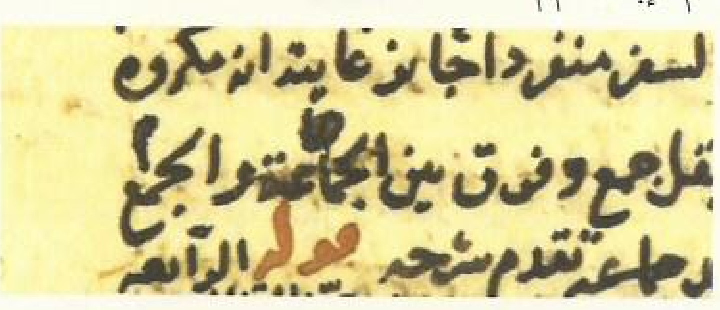
الناسخ: سليمان بن أحمد بن سليمان الحدادي.

تاريخ النسخ: انتهى منها في الحادي عشر من شهر الله الحرام رجب سنة ٨٠٤.

❁ النسخة على طرتها تملك نصُّه: من كتب العبد الواثق بالملك المتعالي سليمان بن أحمد بن سليمان الحدادي عفا الله عنه وعن والديه وعن أساتذته وعن جميع المسلمين.

استخدم الناسخ طريقة الضرب: ن إلى.

واستخدم للإبدال: م م.





نسخة تونس

مصورة عن المكتبة الأحمدية بتونس برقم (٣٣٥٠) أهدانيها فضيلة الشيخ الأصولي أحمد سلامة حفظه الله.

تقع في (٢٩٠ ورقة) من المقاس المتوسط، في كل ورقة (١٧ سطرًا)، نسخت من نسخة نُقلت من نسخة كتبت من نسخة المؤلف، على يد ناسخها: عبد الواحد بن أحمد بن إبراهيم الكناني المالكي، في ثامن عشر شهر جمادى الآخرة سنة ٨٨٣هـ.

النسخة (ز)

❁ مصوَّرة عن النُّسخة الخطيَّة المحفوظة بالمكتبة الأزهرية بمصر، برقم حفظ (١٤٥ أصول فقه) (٥٤١٨).

❁ وهي نسخة جيدة، وقع في بدايتها خرم بمقدار ورقتين.

❁ النُّسخة مرقمة ترقيمًا داخليًا في (٢١٨ لوحة) من المقاس المتوسط.

❁ في كل صفحة ١٧ سطرًا، وبها نظام التعقيبة.

❁ النُّسخة بخط نسخ واضح ومقروء، اختصر فيها نص متن «منهاج البيضاوي».

❁ النسخة مقابلة ومصححة، وبها إلحاقات وحواشٍ.

الناسخ: أبو بكر بن محمد بن شادي الحصني، تلميذ الجلال ابن المصنف ترجمته في الضوء اللامع ١١/ ٧٦.

تاريخ النسخ: لم يُذكر.

❁ النسخة على طرتها وقف نصه: أوقف هذا الكتاب العمدة الشيخ أحمد بن العمدة الشيخ محمد السحيمي، على من ينتفع به وجعله بالدرب الأصفر بالجمالية، وتحت يد رجل صالح عالم ﴿فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعْدَمَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثْمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.



النسخة (ك)

مصورة عن النسخة الخطية المحفوظة بمكتبة إزميرلي إسماعيل حقي الملحقة بالمكتبة السليمانية بتركيا، برقم حفظ (H ٨٢٧)، أرسلها لي هدية فضيلة الشيخ الدكتور محمد توفيق حديد حفظه الله ونفعنا به، مدير مركز الإمام للدراسات القرآنية.

وهي نسخة كاملة وجيدة، إلا ما اعتراها من بعض الأخطاء، وغالب الظن أنها فرع عن نسخة القدس، فهي منسوخة عن نسخة نسخت من نسخة المؤلف، وقد قابلت جزءًا منها فوجدتها توافق نسخة القدس، وكذا وافقتها فيما نُقل في قيد الفراغ.

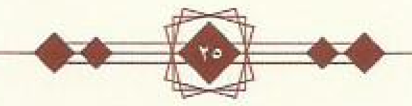
النسخة منسوخة بخط جميل رائق، مع كتابة المتن وغيره باللون الأحمر، على يد ناسخها: محمد بن أحمد بن سعد الدين الجرجاني، ووافق الفراغ منها قبيل العصر يوم السبت الثالث من شهر شعبان المبارك سنة ٨٢٧هـ.

النُّسخة مرقمة ترقيمًا داخليًّا في (١٢٥ لوحة)، في كل صفحة (٢٩ سطرًا)، وبها نظام التعقيبة، ومقابلة بأصلها يظهر ذلك من الإلحاقات المصححة، وبحاشيتها بعض التبويبات.

النسخة بأولها وآخرها بعض فوائد، وفي آخرها أبيات شعر:

أيا قارئ الخطِّ الذي قد كتبتُه ... تفكَّر في يديَّ وما قد أصابها
فلا بدَّ ربِّي أن يُسائلها غدًا ... فيا لَيت شِعري ما يكون جوابُها







شرح منهاج البيضاوي

في الأصول

(منهاج الوصول إلى علم الأصول)

للعلامة الأصولي المحدث

يوسف بن الحسن بن محمود الحلوائي ٨٠٤ هـ

(والله لو كان هذا الكتاب من الجواهر لكان عقياناً
أو من النبات لكان ريحاناً) عبد الواحد التبريزي

تحقيق

وائل محمد بكر زهران الشنشوري



دار الذخائر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أَسَّس شريعة نبيِّه أحسنَ الأساس، وأيَّدها بالكتاب والسُّنة والإجماع والقياس، ونصب لها أدلَّةً يرجِّحها أهل الاجتهاد والاقتباس، وصلواته وسلامه على أشرف خلقه محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وعلى وآله وأصحابه أولي الشِّدة والباس.

أمَّا بعد: فإنَّ علم الأصول علمٌ شريف عظيمُ القدر، لا تخفى مكانته وأهميته على طالب علم بحق، وقد قالوا: من حُرم الأُصول حُرم الوصول، وقيل: جهلة الأصول عوامُّ العلماء.

قال صاحبنا فضيلة الشيخ الفقيه الشافعي محمد سالم بحيري حفظه الله في شرحه لكتاب «جمع الجوامع» للإمام السُّبكي رَحِمَهُ اللهُ: من أراد أن ينبغ في الفقه فلينبغ في أصول الفقه، فلا يمكن للمرء أن يكون فقيهًا حقَّ فقيهٍ إلَّا بالنُّبوغ في علم أصول الفقه، ذلك أنَّ الفرد يستطيع أن يحفظ مجموعة من الفروع الفقهيَّة ويحفظ أدلَّتها وبعض الأجوبة عن إيرادات المخالف، لكن كل هذا لا يجعله فقيهًا حقَّ فقيه، فاعتنوا بهذا العلم الشَّريف أيها الأحبَّة، هكذا كان العلماء يوصون تلامذتهم وأبناءهم، كما أوصى الإمام السُّبكي رَحِمَهُ اللهُ لابنه محمد في وصيَّةٍ منظومةٍ فقال:

أَبُنَيَّ لَا تُهْمِلْ نَصِيحَتِيَ الَّتِي ... أُوْصِيكَ وَاسْمَعْ مِنْ مَقَالِي تَرْشُدِ

احْفَظْ كِتَابَ اللهِ وَالسُّنَنَ الَّتِي ... صَحَّتْ وَفِقْهَ الشَّافِعِيِّ مُحَمَّدِ

وَاعْلَمْ أُصُولَ الفِقْهِ عِلْمًا مُحْكَمًا ... يَهْدِيكَ لِلْبَحْثِ الصَّحِيحِ الأَيِّدِ

وَ تَعَلَّمِ النَّحْوَ الَّذِي يُدْنِي الفَتَى ... مِنْ كُلِّ فَهْمٍ فِي القُرَانِ مُسَدَّدِ

وَاسْلُكْ طَرِيْقَ الشافِعِيِّ وَمَالِكٍ ... وَأَبِي حَنِيْفَةَ فِي العُلُوْمِ وَأَحْمَدِ

قلت: رحم الله الإمام السُّبكي ورضي عنه، وما أجملها من نصيحة تنفع المسلمين في كلِّ زمان ومكان، خاصة في زماننا هذا الذي كثر فيه النِّزاع والشِّقاق، والخِلاف

والجِدال، والقِيل والقال، والسَّب والطَّعن في الكبار والصِّغار، بين كثير ممَّن يُطلق عليهم مجازًا طلبة العلم، وهذا مضيعة للوقت موجب للمقت، فضيَّع الكثير منهم وقتَه الذي هو أغلى ما يَملِكُه فيما لا فائدة منه، فلا علمًا حصَّلوا ولا ثوابًا جمعوا، فعلى طالب العلم الانشغالُ بالعلوم النَّافعة كالفقه وأصوله على مذاهب السَّادةِ الأربعة، وأن يعظِّم شأن العلماء سلفًا وخلفًا دون غلوٍّ أو ما شابهه.

نُقل عن الإمام الحَلوائي صاحب هذا الشَّرح المبارك أنَّه كان لا يُرى إلَّا مشغولًا بالعلم والعبادة.

وقد قال الإمام الغزَّالي رَحِمَهُ اللَّهُ في «بداية الهداية»: احذر مخالطة متفقِّهة الزَّمان، لا سيَّما المشتغلين بالخلاف والجدال.

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في «الفتاوى»: فأما أن يُفرد الإنسان طائفة منتسبة إلى متبوع من الأمة ويسميها أهل الحق، ويشعر بأنَّ كل من خالفها في شيء فهو من أهل الباطل، فهذا حال أهل الأهواء والبدع.

وقال العلامة الشَّيخ محمد بن صالح العثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ في «لقاء الباب المفتوح» (٢٣٢): ولهذا ترى العامِّي خيرًا في عقيدته وإخلاصه من كثير من طلاب العلم، الذين ليس لهم هَمٌّ إلَّا: الأخذ والرَّد، والقيل والقال، وماذا تقول يا فلان؟ وماذا تقول في الكتاب الفلاني؟ وفيما كتبه فلان؟

هذا هو الذي يضيِّع العبد ويسلب قلبه عن الله عز وجل، ولا يجعل له همًّا إلَّا القيل والقال، فنصيحتي لكل إنسان: أن يكون مقبلًا على الله عز وجل، وأن يدع النَّاس وخلافاتهم، هذا أحسن شيء. اهـ.

وما أجمل نصيحة العلامة الكبير شيخ البلاغيين الأستاذ الدكتور محمد أبو موسى حفظه الله حين قال لتلميذه الدكتور ياسين عطية في وصية له: «احذر أن تُشغَلَ بنفسك فتهتمَّ بما يقال عنك، وعليك أن تبتغي وجه الله تعالى».

قال الشَّنشُوري: ولمَّا كان كتاب «منهاج الوصول إلى علم الأصول» للإمام البَيْضاويِّ رَحِمَهُ اللَّهُ كتابًا جليل القَدر، شريف الأَثر، ألفاظه عذبة، معانيه جمَّة كثيرة،

وهو من أفضل المختصرات في علم الأصول؛ فقد تصدَّى كثير من علماء السَّلف لشرحه وبيانه، منهم الإمام الجَارَبَردي رَحِمَهُ ٱللَّهُ سمَّاه «السِّراج الوهَّاج»، والإمام الإسنَوي سماه «نهاية السُّول» وكلاهما مطبوع.

وأخبرني أخي فضيلة الشيخ عبد الرزاق العامري اليمني حفظه الله: قال شيخنا الدكتور المتفنِّن مصطفى مخدوم حفظه الله: الأصولي يجب أن يعتاد التَّعليل والاستدلال، وهذا الجانب اهتمَّ به الطُّوفي في «مختصر الروضة»، وكتابُ «المنهاج» للبيضاوي يُعنى به أيضًا.

وكذا استحسنه أهل الأصول من المعاصرين، فأوصَوْا به، ودرَّسوه للطَّلبة، وشرحوه شروحًا سهلة متميزة، منها:

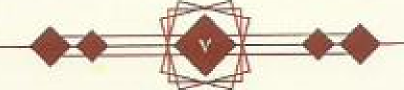
شرح شيخنا العلامة الفقيه الأصولي المحقق الأستاذ الدكتور أحمد منصور آل سبالك حفظه الله ونفعنا به، سمعت جزءًا منه، وهو شرح في غاية النَّفاسة والتَّحرير.

وشرحه الشيخ العلامة الأصولي الدكتور محمد حسن هيتو، وكذا الشيخ العلامة الدكتور سعد بن ناصر الشَّثري، وفضيلة الشيخ الدكتور محمد حسن عبد الغفار، وغيرهم من أهل العلم.

ومن أفضل الشُّروح على «منهاج البيضاوي» شرح الإمام العلامة المُحدِّث الأُصولي يوسف بن حسن الحَلْوَائِيِّ المتوفى ٨٠٤هـ، قال عنه عبد الواحد التِّبريزي:

«بحر مشحون بدُرر الفوائد، وكنزٌ مدفون من غُرر الفرائد، لكن ماءه عذبٌ فرات، بل ماؤه ماء عين الحياة، والله لو كان هذا الكتاب من الجواهر لكان عِقيانًا، أو من النَّبات لكان رَيحانًا». اهـ.

وهو مخطوط لم يُطبع من قبل، مع جلالة مصنِّفه رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فهو شرح مشحون بلطائف نفيسة، وحقائق عقيلة، كاشف لمواضع مشكله، وموضح لمواقع معضله، وقفت عليه وقرأت فيه فوجدته جديرًا بالتَّحقيق والاعتناء، فجمعت له خمس نسخ



خطيَّة نفيسة، وحقَّقته مستعينًا بالله تعالى، والله أسأل أن يتقبَّله، وأن يغفر لي تقصيري.

وممَّا أُحِبُّ أنْ أُقيِّدَه هنا: أنَّه في هذه الأيَّامِ التي حَقَّقْتُ فيها هذا الكتابَ ظَهَرَ وباءٌ في دولةِ الصِّينِ، ثم ظَهَرَ وانتشرَ في بلدِنا وفي العالَمِ كلِّه، يُعرَفُ بـ«فيروس كورونا»، أُصيب به الملايينَ، وماتَ بسببه آلافُ المُصابينَ، وأُغلِقَتِ المساجدُ عن الجُمُعةِ والجماعاتِ في بلادِ المسلمينَ، وأُلغيت معارضُ الكتاب وغيرها من مصالح النَّاس، فاللَّهُمَّ إنَّا نَستغفِرُكَ ونَتوبُ إليكَ، اللَّهُمَّ رحمَتَكَ وعَفوَكَ ورضاكَ، اللَّهُمَّ ارفَعِ البلاءَ والوباءَ والغلاءَ، قال تعالى في سورةِ الأنعام: ﴿ فَلَوْلَآ إِذْ جَآءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُواْ وَلَٰكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾.

هذا، وقد ابْتُلِيَ بعضُ أحبابِنا بهذا الوباءِ، منهم أخي وصاحبي الحبيب فضيلةُ الشَّيخ الطَّبيب عمرو شوقي عبد العظيم الأشموني حفظه الله ونفعنا به، وهو من المشتغلين بعلوم الحديث والتَّحقيق المتميِّزين فيه، من أصحاب الهِمَّة العالية والصَّبر والمُثابرة على طلب العلم، استفدت منه كثيرًا، ثمَّ شفاه الله وعافاه، ولله الحمد والشُّكر.

وأُصيب أخي وصاحبي وجاري الحبيبُ: أبو عمير محمد توفيق الأكرت، وحُجز في مشفى الحُمِّيَّاتِ عندنا بأشمون، وهو صاحبٌ جمعَ بينَ صفاتِ الشَّهامةِ والرُّجولةِ والكرم، وحبِّ الخيرِ، ووالدُه من خِيرةِ النَّاسِ وأحبِّهم إلى قلبي، ثمَّ شفاه اللهُ وعافاه، واللهَ أسألُ أن يَكتُبَ أجرَه مُضاعفًا.

هذا، وقد اشتدَّ البلاءُ بقريتنا شنشور، وأُصيبَ الكثيرون، ومات عشراتُ النَّاسِ بهذا الوباء، وحُظرت القرية عندنا لمدة أسبوع أو أكثر حظرًا تامًّا، ووَقَفَ أهل الفَضل مع الجمعيَّاتِ الخيريَّةِ بقريتِنا موقفًا عظيمًا مُشرِّفًا، فكانوا يدعمون المرضى بالدَّواءِ والغذاءِ وكلِّ المستلزماتِ الطِّبِّيَّةِ، على رَأسِهم «الجمعية الشَّرعية» برئاسة عمي الحاج سعيد حشيش أبي إيهاب، و«جمعية الصَّفا» برئاسة الطَّبيب الدُّكتور جمال شحاتة والمحامي الفاضل أ/ علاء جميل سروة، و«جمعيَّة رعاية العلم» برئاسة فضيلة الشيخ الدُّكتور عادل عبد الحميد، و«جمعيَّة نهضة شنشور» برئاسةِ فضيلةِ

الدُّكتور عبدِ الرَّحمنِ فوزي فايد، فشَكَرَ اللهُ لهم جميعًا، ورَضِيَ عنهم وتَقَبَّلَ منهم، ورحم الله موتانا وتقبَّلهم من الشُّهداء.

هذا وعادت الحياة لطبيعتها شيئًا فشيئًا كما هي سنَّة الحياة فما من شدة إلا وتزول، قال تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾، وقال ﷺ: «مَا يُصِيبُ الْمُسْلِمَ، مِنْ نَصَبٍ وَلاَ وَصَبٍ، وَلاَ هَمٍّ وَلاَ حُزْنٍ وَلاَ أَذًى وَلاَ غَمٍّ، حَتَّى الشَّوْكَةِ يُشَاكُهَا، إِلَّا كَفَّرَ اللهُ بِهَا مِنْ خَطَايَاهُ».

وفُتحت المساجدُ والجامعاتُ والمؤسَّساتُ ببلدنا، مع أخذ بعضِ الاحترازات كارتداء الكمامة وغير ذلك، وما زال الوباءُ إلى يومنا هذا في مصر وغيرها من البلاد لكن بصورة منخفضة، فاللهمَّ ارفع الوباء والبلاء، واحفظ بلاد المسلمين يا أرحم الرَّاحمين.

ومِن جميلِ ما قرأْتُ في شأنِ هذه المِحنةِ: ما كَتَبَه فضيلةُ الشيخ العلامة الدُّكتور مطلقٌ الجاسر حفظه الله فقال: «جميعُ النَّاسِ بما فيهم المَلاحدةُ آمنوا وصدَّقوا بوجودِ كورونا، وهم لم يَدخُلوا مُختبَراتٍ، ولم يَرَوْهُ مباشرةً، وذلك لأمرينِ:

(١) وجودُ آثارِه،

(٢) ولوجودِ مَن أخبرَهم عنه.

بينما المُلحدُ لم يُؤمِنْ بوجودِ اللهِ تعالى بحُجَّةِ أنَّه لم يَرَه، رغمَ وجودِ الأمرينِ:

(١) آثارُ صُنعِ اللهِ المادِّيَّةُ.

(٢) ووُرودُ الخبرِ الصَّادقِ به». اهـ

وأيضًا ما كتبه فضيلة الشَّيخُ سامي بن عمر الحصين حفظه الله فقال: «وأصبحَ كشفُ الوجهِ جريمةً يُعاقِبُ عليها القانونُ، ولم يَعُدْ تغطيةُ الوجهِ خيارًا بل واجبًا، ولم يعُد وهَّابيَّةً ولا تطرُّفًا، ولا يمنَعُ منَ الاندماجِ، فهل نَستوعِبُ مستقبلًا أنَّ مَن تُغطِّي وَجهَها لأنَّها تَخافُ اللهَ ربَّ العالمينَ فعلُها مُبَرَّرٌ مثلُ من يُغطِّيه خوفًا على صحَّتِه أو من غرامةٍ» اهـ

قلت: يُشيرُ حَفِظَه اللهُ إلى الحربِ القائمةِ على النِّقابِ والمنتقباتِ خاصَّةً في مصرَ، حتى وَصَلَ الأمرُ قبلَ وقوعِ بلاءِ الكورونا أنْ سعى رئيسُ إحدى الجامعاتِ عندَنا لمنعِ المنتقباتِ من دخولِ الجامعةِ، فلمَّا وَقَعَ البلاءُ دَخَلَ هو الجامعةَ بالكمامةِ كالمنتقباتِ، فهلَّا تابوا الربِّهم تعالى من العَداءِ للنِّقابِ واللِّحيةِ والمظهرِ الإسلاميِّ.

وأختم بما أخبرني شيخنا الحبيب فضيلة الشيخ مجدي السيد مضاوي إمام مسجد الشَّيخ العلامة عبد الرَّزاق النُّوبي رَحِمَهُ اللَّهُ بقريتنا عمَّا يُستفاد من هذه المِحنة قال: «أفضل الدُّروس أنَّ الله تعالى غنيٌّ عن عباده، فقد أُغلقتِ المساجدُ فما ضرَّ الله شيء، وعلينا أن ندركَ فضلَ الله علينا وكثرة نِعمه على رأسها نعمة العافية». اهـ

قال تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنۢ بَعْدِكُم مَّا يَشَآءُ كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ ءَاخَرِينَ ﴿١٣٣﴾﴾.

وقال تعالى في سورة الحج: ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴿٦٤﴾﴾.

وقال تعالى في سورة فاطر: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴿١٥﴾﴾.

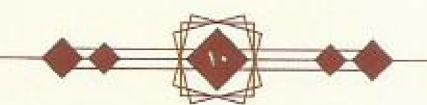
وكتب

أبو حبيبة

وائل محمد بكر زهران الشنشوري

قرية شنشور، أشمون، المنوفية، مصر الحبيبة

في الثالث من ربيع الأول ١٤٤٢هـ ٢٠/ ١٠/ ٢٠٢٠





التعريف بالمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1]

اسمه ونسبه:

هو يوسف بن حسن بن محمود الشَّهير بالحَلْوَائِيِّ[2]، عز الدين السَّرائي الأصل، التَّبْرِيزِيُّ الشافعي.

مولده: ولد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في سنة ثلاثين وسبع مئة بِتبريز.

عائلته: من عائلة أهل علم، فجدُّه محمود قيل: إنَّه ممَّن أخذ عن التَّفتازاني وغيره.

وله ثلاثة أولاد كلهم اسمه محمد، قال السَّخاوي: والدُ المُحمَّدِين البدر والجمال والجلال، وتَرجم لمحمد بدر الدين ومحمد جمال الدين في «الضوء اللامع» (١٠/ ٩٢).

قلت: وقد وقفت لابنه على شرح للورقات له نسخة بالظاهرية، ووقفت لحفيده مجد الدين على رسالة سماها: «تأديب النَّفس وتصحيح الاعتقاد لأهل الصَّفا والوداد»، لها نسخة في دار الكتب المصرية برقم حفظ (١٤٩ تصوف م)، وأخرى بالمكتبة الظاهرية برقم ٥٢٥٨.

شيوخه: قال ابن إمام الكاملية: ومن جملة مشايخه مولانا جلال الدين القزويني،

---

(١) ترجمته في: «الدر المنتخب في تكملة تاريخ حلب» لابن خطيب الناصرية (ترجمة ١٦٤٦)، و«إنباء الغمر» لابن حجر (٢/ ١٣٠، ٢٢٢)، وابن قاضي شهبة في «طبقات الشافعية» (ترجمة ٧٥٥)، و«الضوء اللامع» للسَّخاوي (١٠/ ٣٠٩)، و«طبقات المفسرين» للداوودي (٢/ ٣٨٧)، و«بغية الوعاة» للسيوطي (ترجمة ٢١٧٦)، و«شذرات الذهب» لابن العِماد (٩/ ٣٧، ٧٣)، والزِّركلي في «الأعلام» (٨/ ٢٢٤).

(٢) كذا كتب نسبه بخطه في إجازته لتلميذه، كما جاء في نهاية النسخة (ض)، وكذا ضبط نسبة «الحلوائي» السَّخاويُّ فقال: بفتح أوله وسكون اللام مهموز.

ومولانا بهاء الدين الخُونجي، ومولانا عضد الدين، وغيرهم، غير أنه سافر إلى بغداد لطلب الحديث وقرأ البخاري على مولانا شمس الدين الكِرماني.

مكانته وثناء العلماء عليه

قال ابن خطيب الناصرية في «**الدر المنتخب**»: كان من العلماء المشهورين في زمانه بتلك البلاد.

وقال أيضًا: انتقل مولانا عز الدين الحَلوائي إلى ماردين، فأحضره السلطان فأجلسه، وأحضر جماعة من العلماء الكبار منهم همام الدين وسريجا والقاضي صدر الدين وغيرهم من العلماء وقال لهم: هذا مولانا عِزُّ الدِّين الحَلوائي اسألوا منه كلٌّ منكم سؤالًا، فإن أجاب عمَّا سألتم فهو المقدَّم، فالتزم مولانا عِزُّ الدِّين أن يجيب عن كل سؤال بأكثر من جواب، فأوردوا عليه أسئلة كثيرة، فأجاب عن كلِّها أجوبة متعددة؛ فاعترفوا له بالتَّقدُّم والفضل.

وجاور رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالمدينة الشَّريفة على ساكنها أفضلُ الصلاة والسلام سنةً كاملة وكان يُدرس.

وقال السَّخاوي: مهر في أنواع العلوم، وأقام بتبريز يدرِّس وينشر العلم ويصنِّف، وكان إمامًا علامة محقِّقًا، حسن الخَلق والخُلق، زاهدًا عابدًا مُعرضًا عن أمور الدُّنيا، مقبلًا على العلم، لا يُرى إلَّا مشغولًا به تصنيفًا وإقراءً ومطالعةً مع القيام بوظائف العبادة.

وقال عنه أبو محمد عبد الواحد بن حسين بن أبي محمد بن طاهر الكاشي المصعبي التّبْريزيّ، في نهاية النسخة (ض)، ولعله تلميذ المصنف:

المولى المعظم والحبْرُ الأعظم، ملك الأفاضل في العالمين، سلطان العلماء والمتكلمين، قطب سماء السعادة، والي ممالك الإفادة، حامي معاهد السِّيادة، مفيد الأعاظم والسَّادة، حائز قصبات السَّبق في مضمار البلاغة، برهان الله بين العالمين،

مزيل الشُّكوك بقواطع البراهين، مُطاع الملوك وهادي السَّلاطين، الذي جاب صِيتُ فضائله أقطارَ الأرضين، محيي السُّنة النبوية، ناصر الشَّريعة المصطفوية، قامع البدعة والأهواء، مفتي المشارق والمغارب بالاستقراء، ذو المحامد والمناقب، إمام جميع المذاهب، شهاب سماء المكارم والعِزِّ والعُلا، عز الحق والشريعة والحقيقة والتُّقَى والدين، يوسف الشهير بالحلوائي.

وقال تلميذه **سليمان بن أحمد بن سليمان الحدادي** في مقدمة الكتاب في النسخة (ق): المولى المعظَّم، والحَبر المكرَّم، قدوة العارفين، لسان المُتكلِّمين، ينبوع المعارف واليقين، سلطان المُحقِّقين، برهان المُدقِّقين، فريد عصره، ووحيد دهره، جامع المعقول والمنقول، حاوي الفروع والأصول، عزُّ الملَّة والدِّين يوسف المشتهر بالحَلْوَائِيِّ.

وجاء أيضًا في مقدمة الكتاب في النسخة (ض): مولانا الأعظم، والإمام المعظم، أستاذ أفاضل الأمم، البحر الأعظم والطَّود الأشمّ، قُسُّ زمانه بلاغةً وفصاحةً، وقَيسُ أوانه رأيًا وحصافةً، الفائز من المعاني بالقِدحين الرَّقيب والمُعَلَّى، الحائز جميع الفضائل فلم يدع موضعًا لـ: إلَّا، الذي له من جميع العلوم الحقيقيَّة والنَّقليَّة اليد الطُّولَى، شارح علوم الدِّين، وارث سيِّد المرسلين، المؤيَّد بتأييد الله ربِّ العالمين، سَمِيُّ حبيب الأوَّلين والآخرين، عزُّ الملَّة والشَّريعة والتَّقوى والدِّين، سراج الإسلام والمسلمين، يوسف المشتهر بالحَلْوَائِيِّ، أبقى الله تعالى مهجته، وأدام بهجته.

أخلاقه وزهده

نقل ابن خطيب الناصرية عنه أنَّه لم يصدُر منه كبيرةٌ، وأنَّه ما لمس درهمًا ولا دينارًا، ولم يلتفت إلى الدُّنيا خربت أو عمرت، وكان لا يُرى إلا مشغولًا بالعلم والعبادة.

وقال السخاوي: مقبلًا على العلم لا يُرى إلَّا مشغولًا به تصنيفًا وإقراءً ومطالعة مع القيام بوظائف العبادة، وجاور بالمدينة الشريفة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام سَنَةً كاملة وكان يُدرس، فبينما هو قاعد عند منبر النبي ﷺ فنعَسَ

فرأى المنبر على روضة من الزَّعفران، قال: ففتحت عيني فإذا المنبر على الأرض، فغمضت عيني فإذا هو على الزَّعفران، قال: فكرَّرت ذلك فتكرر ما رأيت.

وكان حسن الخَلق والخُلق، وما كان يُرى إلا مهمومًا أصلًا.

مصنفاته

❁ «حواشي على الكشاف» للزمخشري[1].

❁ «حواشي على شرح الكافية» في الصَّرف[2].

❁ «حواشي على شرح العضد»[3].

❁ «شرح أسماء الله الحسنى»[4].

❁ «شرح الأربعين النَّووية»[5].

❁ «الفائحة اللُّباب في تفسير فاتحة الكتاب»[6].

قال ابنه كما في «الدر المنتخب»: وله مصنفات أخرى كثيرة لا أدري ما هي.

وفاته

اختلف المؤرخون في وفاته فقيل: سنة ٨٠٢، وقيل: سنة ٨٠٤، ولعل ذلك بسبب اختلاف أولاده في ذلك، فقد نقل ابن خطيب الناصرية أن بدر الدين محمد قال: سنة ٨٠٢، والآخر جمال الدين محمد وهو طالب علم قال: سنة ٨٠٤ بالجزيرة.



---

(١) نسبه له ابن خطيب الناصرية، والسخاوي، وغيرهما.

(٢) نسبه له ابن خطيب الناصرية، والسخاوي، وغيرهما.

(٣) ذكره في كتابنا هذا فقال: وفيه تحقيق يطلب من حواشينا لشرح المحقق عضد الملة والدين.

(٤) نسبه له ابن خطيب الناصرية، والسخاوي، وغيرهما.

(٥) نسبه له ابن خطيب الناصرية، والسخاوي، وغيرهما.

(٦) ذكره في مقدمة شرحه هذا على المنهاج.

التعريف بشرح المنهاج

شرح نفيس على كتاب «منهاج الوصول إلى علم الأصول» للإمام البيضاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ابتدأ المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شرحه للمنهاج ثم وقعت حادثة مؤلمة فتوقَّف بسببها وخرج من بلاده، ثم لما عاد مرة أخرى اجتمع أهل تبريز فطلبوا منه أن يكمل شرحه فأكمله.

وقد أشار المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مقدمة كتابه لهذا الحادثة فقال: «حتَّى كتبت ثلاث كراريس مجموعًا فيها من تلك النَّفائس، فبَينا نحن فِي سَعَةٍ مِن الزَّمان، ورغدٍ مِن العيش والأمان .. صُبَّت عليَّ مصائبُ لو أنَّها صُبَّت على الأيام صِرْنَ لَيَالِيَا، أعني زمن غارات الدّغادغة .. إلخ.

وتكلَّم عنها ابنه لما سأله ابن خطيب الناصرية عن ترجمة أبيه فقال: كتب على منهاج البيضاوي شرحًا، فلما بلغ في الشرح أربع كراريس بلغه أن ملك الدعدع قد قصد تبريز، وكان ملكًا عظيمًا، وكان لا يتبع شيئًا من الشَّرائع بل وضع هو أحكامًا وقرَّ قوانين، فأراد مولانا عز الدين الفرار منه، فلم يفعل حتى أحاط العسكر بالبلدة، وسأل الملك المذكور عن علماء تبريز فأُخبر أنَّ فيها مولانا عز الدين وغيره فطلبهم، فلمَّا حضروا بين يديه أكرمهم وسألهم مسائل، ثم قال لهم: الزموا بيوتكم ولا خوف عليكم، ولزموا بيوتهم وخلص بسببهم ناس كثير، ثم إن الدعادع خرَّبوا تبريز وقتلوا أهلها إلا قليلًا ممَّن لم يظفروا به، وسبب ذلك أنَّ الملك المذكور بعث رسولًا إلى حاكم تبريز، وكان الرسول جميلًا في غاية الجمال خاليًا عن اللِّحية فقصده صاحب تبريز، فلما رجع الرسول المذكور إلى الملك أخبره بذلك، فلم يلبث أن جاز قِبل حاكم تبريز وخرَّبها.

وقال السَّخاوي: .. فتولع به، فلما رجع أي الرسول أعلمه بما صنع صاحب تبريز وأنه اغتصبه نفسَه أيامًا، وهو لا يستطيع الطواعية، وتفلَّتَ منه، فغضب حينئذ أستاذه وجمع عسكره وأوقع بأهل تبريز فخربها.

قلت: وهي حادثة في غاية العجب، يُفعل مثل هذا الفعل في رسول، ومعلومٌ أنَّ الرسل إلى الملوك وغيرهم لهم أمان واحترام، وبسبب ذلك يقتل الناس وتخرب الديار، فأيُّ ملك هذا!

منهج المؤلف

جمع رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين شرح السيد العِبري وشرح الإسنوي وأضاف إليهما الفوائد والفرائد التي جمعها على مدار رحلته العلمية؛ فإنَّ كتابه هذه صنَّفه آخر حياته، فكان شرحه ماتعًا وافيًا عمدة في بابه.

قال الحَلوائي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مقدمة كتابه: وكان من أحسن الشُّروح لكتاب «المنهاج» وأبسطها، وأنفعها وأكملها، وأكثرها اعتراضًا وأجملها: شرح الفاضل المُحقق برهان الدين العِبْرِيِّ[1]، وشرح العالم الكامل الأسنى المصري[2]، غير أنَّهما كانا مشتملين على تطويلاتٍ مُمِلَّةٍ، وتعسُّفاتٍ مُخِلَّةٍ؛ فنقَّحتُ مطالِبَهما عن الزِّيادات، وجرَّدت مقاصدَهما عن التَّطويلات، وأمطتُ ببنان البيان لِثَامَ عرائسهما، وكشفت بيد التَّحقيق نِقابَ مُخدَّراتهما، وأضفتُ إليهما اللَّطائف التي تلقَّفتها من العلماء النَّحارير، وضممتُ إليها الشَّرائف التي استفدتها من الفضلاء المشاهير، فهو جامعٌ لفوائدَ نفيسةٍ، وحاوٍ لفرائد خريدةٍ، فهو كافلٌ بتحصيل المطالب والإنجاح، مُغنٍ عن سائر الشُّروح إغناءَ الصَّباح عن المِصباح. اهـ.

---

(١) هو عبيد الله بن محمد قاضي تبريز، ترجمته في «طبقات الشافعية» لابن قاضي شهبة (٣/ ٣١)، والكتاب جمعت له أكثر من عشر نسخ خطية، يسر الله تحقيقه.

(٢) يقصد الإمام الإسنوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه الماتع «نهاية السول شرح منهاج الوصول» وهو من أفضل شروح المنهاج، مطبوع عدة طبعات.

قلت: وقد بيَّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما وقع للإمام البيضاوي من سهو في كتابه، أو ما عَبَّر عنه بعبارة: داخلها الخلل، مع تحرير عبارة وافية بالمقصود.

كما بيَّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ ضعفَ بعض الأجوبة التي أجاب بها الإمام البيضاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ على المخالف، وذكر ما يمكن الجواب به عنها.

وبيَّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما اعترُض به على الإمام البيضاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مِن الاعتراضات التي ليست مستقيمة التي أوردها الشراح خاصة العِبري والإسنوي، مع ذِكر الجواب عنها.

إلى غير ذلك من الأمور والفوائد التي جاء الكتاب مشحونًا بها.

ثناء العلماء على شرحه

قال ابن خطيب الناصرية: اجتمع إليه أهل تبريز وسألوه أن يتم «شرح المنهاج» فكمَّله وجاء في غاية الحسن.

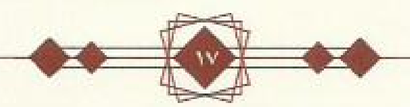
وقال عنه عبد الواحد بن حسين الكاشي المصعبي في نهاية النسخة (ض): بحر مشحون بدرر الفوائد، وكنزٌ مدفون من غرر الفرائد، لكن ماءه عذبٌ فرات، بل ماؤه ماء عين الحياة، والله لو كان هذا الكتاب من الجواهر لكان عقيانًا، أو من النبات لكان ريحانًا.

زمن تأليف الكتاب

جاء في قيد الفراغ من النسخة (ق) المنسوخة من مسودة المؤلف: وقع الفراغ من تأليفه وجمعه بحمد الله تعالى ومنِّه في أواسط محرم الحرام سنة اثنتين وثمان مئة.

وأيضًا جاء في قيد فراغ النسخة (ض) وفرغ المُصنِّف من تسويده في أواسط المحرم الحرام سنة اثنتين وثمان مئة، وكذا في قيد الفراغ من النسخة (ك).





منهج العمل في التحقيق

جمعتُ لهذا الكتاب خمس نسخ خطية نفيسة، وكان عملي ملخَّصًا فيما يلي:

- نسخ الكتاب من النسخة (ض) لأنها تورد متن المنهاج كاملًا، بخلاف غيرها.

- كتبت الحواشي التي في النسخ الخطية سواء في الحاشية أو بين السطور، وقد نص المؤلف في مواضع من «شرحه» على أنه علق بعض الحواشي في الحاشية:

فإنه قال في موضع: ويقدَّر كلام المُصنِّف هكذا: التَّكليف بإيقاع الفعل به يتوجَّه عند المباشرة، تركته خوف الإطالة، ولعلي أكتبه في الحاشية.

وفي موضع آخر: وفي هذا المحل أبحاث مع الحنفيَّة تركتها خوف الإطالة وربما تذكر في الحواشي.

وكتب حاشية في النسخة (ض) ثم قال: والمصنف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كتب هذا على الحواشي. كذا رأيته في النسخة التي نقلت منها. وهي في النسخة (ق) في صلب الكتاب.

- جعلت آيات القرآن الكريم بالرَّسم العُثماني المعروف، مع تخريجها في الحاشية.

- قابلتُ الكتابَ كلَّه على النسختين (ق)، (ض) واعتمدت النسخة (ز) نسخة مساعدة، ورجعتُ مرَّة أخرى للنُّسخ الخطيَّة في المواضع التي أشكلَتْ في مرحلة التحقيق، وقابلت جزءًا من النسخة (ك) فوجدتها فرعًا عن نسخة القدس.

- قابلتُ متن «منهاج الوصول» على طبعتي لمنهاج البيضاوي، للتأكد من سلامة المتن، وقد حققت المتن مفردًا مع تفقيره وعنونته، ويطبع مفردًا بإذن الله تعالى بدار الذخائر بالأزهر الشريف.

❁ نسَّقتُ فقرات الكتاب، ووضعت علامات التَّرقيم المناسبة، وميَّزت متنَ «منهاج البيضاوي» بين قوسين هكذا () وجعلتُه باللَّونِ الأحمر؛ ليتميَّزَ عن شرحه.

❁ ضبطت متنَ «منهاج البيضاوي» ضبطًا كاملًا، وضبطت ما أشكل من الشَّرح، ثم دفعت العمل كلَّه للباحث اللُّغوي المتقن فضيلة الشَّيخ أبي عمران محمد طه عبد الباقي حفظه الله فراجع عملي وسدَّد ما وقعت فيه من أخطاء، جزاه الله خيرًا.

❁ خرَّجتُ الأحاديثَ والآثارَ التي ذكرها المؤلِّفُ، أو أشار إليها، تخريجًا موجزًا، مع بيانِ حُكمها مِن كلام أهل العلم قدر الاستطاعة.

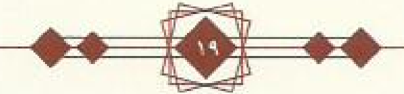
❁ عزوتُ الأقوالَ الواردة في الكتاب التي نقلها المؤلف لقائليها، والتي نقلها دون إشارة عن الإسنوي والعِبري.

❁ وضعتُ مقدمةً علميَّةً يسيرةً للكتاب.

❁ وضعتُ فهارس علميةً للكتاب.

نسأل اللهُ تعالى أن يجعلَه في ميزان حسنات كل من ساهم فيه، وأن يرزقنا الإخلاص، وأن يغفِرَ لنا ما قصَّرنا فيه، وأن ينفع به حيث حَلَّ بمَنِّه وكَرَمِه.





توثيق نسبة الكتاب لمؤلفه

۞ وُجد على طرة النسختين الخطيتين نسبة الكتاب له، كما نصَّ في مقدمة الكتاب على ذلك، وفي قيد الفراغ.

۞ نقل عنه ابن إمام الكاملية في كتابه «تيسير الوصول إلى منهاج الأصول» في عدة مواضع، منها ١/ ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٨، وذكره في الكتب التي اعتمد عليها في تصنيف كتابه ٦/ ٣٥٥.

۞ ونقل عنه الكوراني في كتابه الدرر اللوامع في عدة مواضع لكنه لم يصرِّح باسمه، .وجاء في حاشية مخطوط الكتاب التصريح باسم الحلوائي

منها ما في الدرر اللوامع ٢/ ٤٦٤ قال: وبعض الفضلاء في شرح المنهاج .. وهو في كتابنا هذا ص٣٩٢.

۞ نسبه له كل من ترجم له، منهم:

ابن خطيب الناصرية في «الدر المنتخب في تكملة تاريخ حلب» (ترجمة ١٦٤٦)، وابن حجر في «إنباء الغمر» (٢/ ١٣٠، ٢٢٢)، وابن قاضي شهبة في «طبقات الشافعية» (ترجمة ٧٧٥)، والسَّخاوي «الضوء اللامع» (١٠/ ٣٠٩)، وغيرهم.

ونسبه له أيضًا في «كشف الظنون» (٢/ ١٨٧٩).





توصيف النسخ الخطية

النسخة (ض)

❁ مصوَّرة عن النُّسخة الخطيَّة المحفوظة بمكتبة فيض الله بتركيا، برقم حفظ (٦٢١) أرسلها لي هدية أخي فضيلة الشيخ عمر حسام الدين الأزهري حفظه الله.

❁ نسخة متقنة منسوخة عن نسخة منسوخة عن نسخة المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان عليها إجازة بخط المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ نقلها الناسخ بتمامها.

❁ النُّسخة مرقمة ترقيمًا داخليًّا في (٩٣ لوحة) من المقاس الكبير.

❁ في كل صفحة ٢٧ سطرًا، وبها نظام التعقيبة.

❁ النُّسخة بخط نسخ تعليق، به صعوبة في القراءة، كُتب نص متن «منهاج البيضاوي» بخط أسود، وفي نهايته دارة باللون الأحمر.

❁ النسخة كاملة بفضل الله تعالى، وبها إلحاقات وضرب وتصحيح وبلاغات؛ وحواشٍ نفيسة وتعليقات بين السطور.

الناسخ: علي بن يوسف بن علي بن أحمد البصروي الشافعي.

تاريخ النسخ: انتهى منها قبيل الظهر من عاشر شهر صفر الخير من سنة أربع وستين وثمان مئة.

❁ النسخة على طرتها تملكات، منها تملك: من كتب الفقير السيد فيض الله المفتي في السلطنة العلية العثمانية عفا عنه سنة ١١١٢.

وكتب فيها وفي النسخة (ق) أيضًا على بعض الأقوال المنقولة عن السيد العبري في شرحه رمز (س)، ورمز (مص) للإمام الإسنوي المصري في شرحه «نهاية السول».

النسخة (ق)

❁ مصوَّرة عن النُّسخة الخطيَّة المحفوظة بمكتبة مكتبة المسجد الأقصى بالقدس، برقم حفظ (٢٠/ ٣٣٧)، صورها لي ابن عمتي أبو محمد سعد صادق سروة من مركز جمعة الماجد، وكانت الصورة سيئة، فطلبتها من القدس فصورها لي ملونة هدية فضيلة الشيخ يوسف بن محمد مروان الأوزبكي حفظه الله أمين المخطوطات بالمسجد الأقصى المبارك.

❁ وهي نسخة متقنة منسوخة عن نسخة المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما جاء في قيد الفراغ، ومقروءة على ابن المؤلف أيضًا سنة ٨٠٤ هـ كما في نهايتها.

❁ النُّسخة مرقمة ترقيمًا داخليًّا في (١٤٨ لوحة) من المقاس المتوسط.

❁ في كل صفحة ٢٧ سطرًا، وبها نظام التعقيبة.

❁ النُّسخة بخط نسخ واضح ومقروء، اختصر فيها نص متن «منهاج البيضاوي».

❁ النسخة كاملة بفضل الله تعالى، وبها إلحاقات وضرب وتصحيح وبلاغات؛ وحواشٍ نفيسة وتعليقات بين السطور.

الناسخ: سليمان بن أحمد بن سليمان الحدادي.

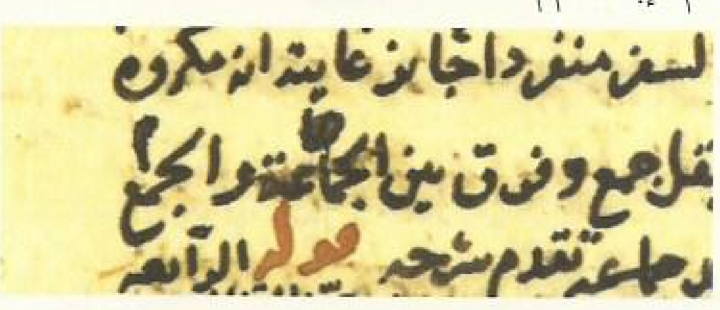
تاريخ النسخ: انتهى منها في الحادي عشر من شهر الله الحرام رجب سنة ٨٠٤.

❁ النسخة على طرتها تملك نصُّه: من كتب العبد الواثق بالملك المتعالي سليمان بن أحمد بن سليمان الحدادي عفا الله عنه وعن والديه وعن أساتذته وعن جميع المسلمين.

استخدم الناسخ طريقة الضرب: ن إلى.

والثاني يدل قياسا اما الاول فان اللفظ يدل على تعلق

واستخدم للإبدال: م م.



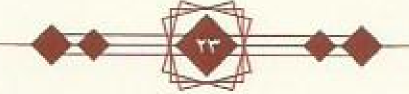
نقل جمع وفرق بين الجماعة والجمع



نسخة تونس

مصورة عن المكتبة الأحمدية بتونس برقم (٣٣٥٠) أهدانيها فضيلة الشيخ الأصولي أحمد سلامة حفظه الله.

تقع في (٢٩٠ ورقة) من المقاس المتوسط، في كل ورقة (١٧ سطرًا)، نسخت من نسخة نُقلت من نسخة كتبت من نسخة المؤلف، على يد ناسخها: عبد الواحد بن أحمد بن إبراهيم الكناني المالكي، في ثامن عشر شهر جمادى الآخرة سنة ٨٨٣هـ.



النسخة (ن)

❁ مصوَّرة عن النُّسخة الخطيَّة المحفوظة بالمكتبة الأزهرية بمصر، برقم حفظ (١٤٥ أصول فقه) (٥٤١٨).

❁ وهي نسخة جيدة، وقع في بدايتها خرم بمقدار ورقتين.

❁ النُّسخة مرقمة ترقيمًا داخليًا في (٢١٨ لوحة) من المقاس المتوسط.

❁ في كل صفحة ١٧ سطرًا، وبها نظام التعقيبة.

❁ النُّسخة بخط نسخ واضح ومقروء، اختصر فيها نص متن «منهاج البيضاوي».

❁ النسخة مقابلة ومصححة، وبها إلحاقات وحواشٍ.

الناسخ: أبو بكر بن محمد بن شادي الحصني، تلميذ الجلال ابن المصنف ترجمته في الضوء اللامع ١١/ ٧٦.

تاريخ النسخ: لم يُذكر.

❁ النسخة على طرتها وقف نصه: أوقف هذا الكتاب العمدة الشيخ أحمد بن العمدة الشيخ محمد السحيمي، على من ينتفع به وجعله بالدرب الأصفر بالجمالية، وتحت يد رجل صالح عالم ﴿فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعْدَمَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثْمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.



النسخة (ك)

مصورة عن النسخة الخطية المحفوظة بمكتبة إزميرلي إسماعيل حقي الملحقة بالمكتبة السليمانية بتركيا، برقم حفظ (H ٨٢٧)، أرسلها لي هدية فضيلة الشيخ الدكتور محمد توفيق حديد حفظه الله ونفعنا به، مدير مركز الإمام للدراسات القرآنية.

وهي نسخة كاملة وجيدة، إلا ما اعتراها من بعض الأخطاء، وغالب الظن أنها فرع عن نسخة القدس، فهي منسوخة عن نسخة نسخت من نسخة المؤلف، وقد قابلت جزءًا منها فوجدتها توافق نسخة القدس، وكذا وافَقتها فيما نُقل في قيد الفراغ.

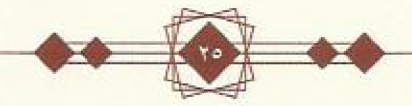
النسخة منسوخة بخط جميل رائق، مع كتابة المتن وغيره باللون الأحمر، على يد ناسخها: محمد بن أحمد بن سعد الدين الجرجاني، ووافق الفراغ منها قبيل العصر يوم السبت الثالث من شهر شعبان المبارك سنة ٨٢٧هـ.

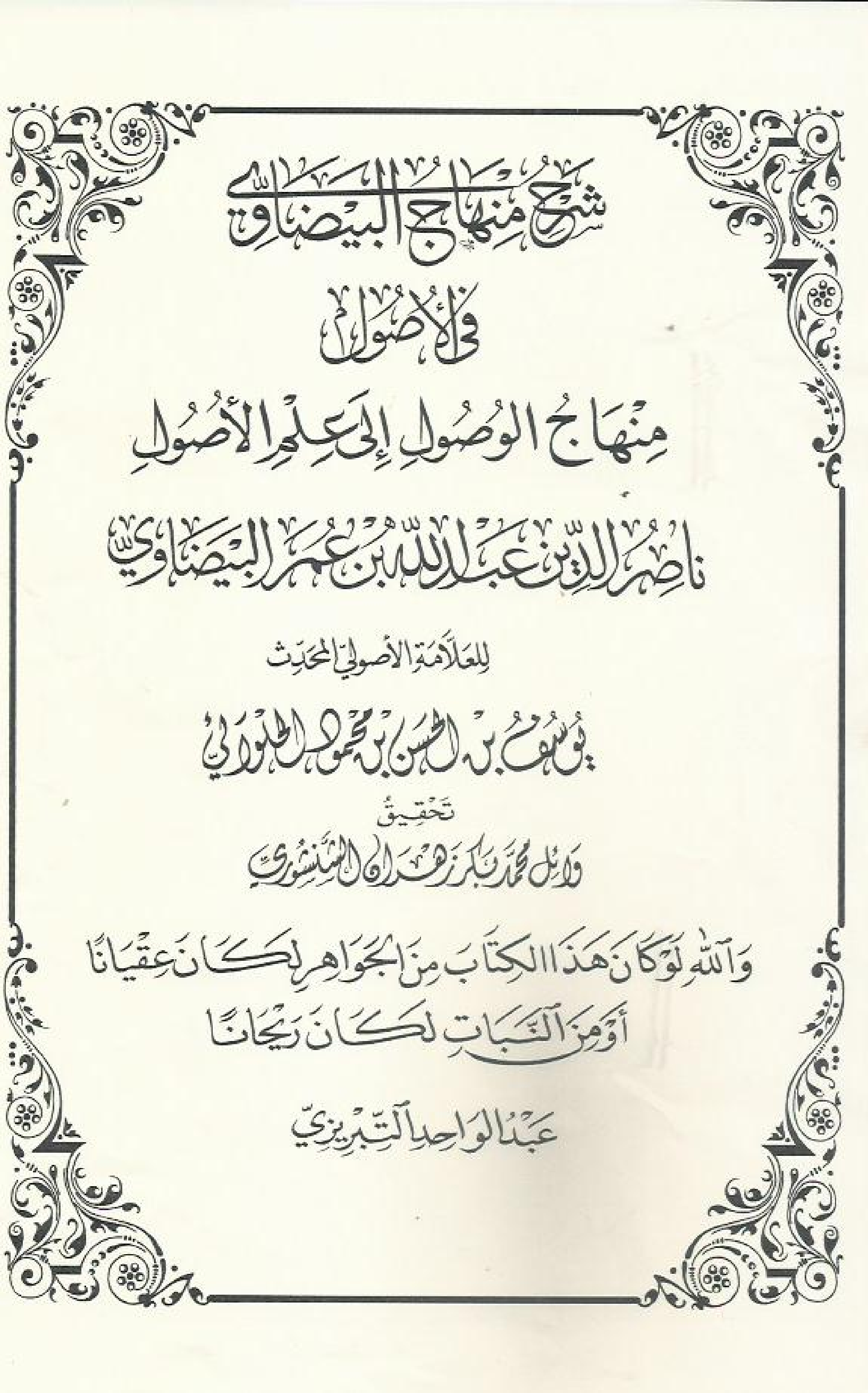
النُّسخة مرقمة ترقيمًا داخليًّا في (١٢٥ لوحة)، في كل صفحة (٢٩ سطرًا)، وبها نظام التعقيبة، ومقابلة بأصلها يظهر ذلك من الإلحاقات المصححة، وبحاشيتها بعض التبويبات.

النسخة بأولها وآخرها بعض فوائد، وفي آخرها أبيات شعر:

أيا قارئ الخطِّ الذي قد كتبتُه ... تفكَّر في يديَّ وما قد أصابها
فلا بدَّ ربِّي أن يُسائلها غدًا ... فيا لَيت شِعري ما يكون جوابُها







شرح منهاج البيضاوي

في الأصول

منهاج الوصول إلى علم الأصول

ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي

للعلامة الأصولي المحدث

يوسف بن الحسن بن محمود الحلواني

تحقيق

وائل محمد بكر زهران الشنشوري

والله لو كان هذا الكتاب من الجواهر لكان عقيانا
أو من النبات لكان ريحانا

عبد الواحد التبريزي

بسم الله الرحمن الرحيم

ويه نستعين

الحمد لله الذي مهّد بكتابه أصول شريعته الغرّاء، وأحكم بخطابه فروع الملّة الحنيفيّة الزّهراء، ورفع قواعدها بسنّة من هو سيّد الأنبياء، وشيّد أركانها بإجماع الأئمّة الأتقياء، وأظهر مِن سُنَّة نبيِّه لهم أنوارًا وضياءً حتّى أزاحوا عن وجه الأرض ظلمة الكُفر والبدعة السّوداء، ووفّقهم لاستنباط الأحكام بإصابة الفكر والآراء، وجعلهم طريقًا ومنهاجًا للاقتداء بهم والاهتداء، فبيّنوا للقاصرين عن رتبة الاجتهاد والاقتداء بهؤلاء، وصيَّرهم سراجًا وهّاجًا للإفتاء والاستفتاء، وأُصلِّي على نبيِّه المُجتبى ورسوله المُرتضى محمَّدٍ المُصطفى ما دامت الأرض والسّماء، صلّى الله عليه وعلى آله وأصحابه البَررة الكُرماء.

أما بعدُ[1]، فيقول المولى [المعظَّم، والحَبر المكرَّم، قدوة العارفين، لسان المُتكلِّمين، ينبوع المعارف واليقين، سلطان المُحقِّقين، برهان المُدقِّقين، فريد عصره، ووحيد دهره، جامع المعقول والمنقول، حاوي الفروع والأصول، عزُّ الملَّة والدِّين يوسف المشتهر بالحَلْوَائِيِّ، مدَّ الله تعالى ظلَّه، وكثَّر بين المسلمين مثله][2]:

إنَّ أولى ما يُثنَى إليه أَعِنَّةُ الأفكار، وأسنى ما تُنوَّر به أحداقُ الأنظار، وأحقَّ ما

(١) في (ق): وبعد.

(٢) في (ض): الأعظم، والإمام المعظم، أستاذ أفاضل الأمم، البحر الأعظم والطود الأشم، قُسُّ زمانه بلاغةً وفصاحةً، وقيس أوانه رأيًا وحصافةً، الفائز من المعاني بالقِدحين الرقيب والمُعَلَّى، الحائز جميع الفضائل فلم يدع موضعًا لـ إلَّا، الذي له من جميع العلوم الحقيقيَّة والنَّقليَّة اليد الطُّولى، شارح علوم الدِّين، وارث سيِّد المرسلين، المؤيَّد بتأييد الله ربِّ العالمين، سميُّ حبيب الأوَّلين والآخرين، عزُّ الملَّة والشَّريعة والتَّقوى والدِّين، سراج الإسلام والمسلمين، يوسف المشتهر بالحَلْوَائِيِّ، أبقى الله تعالى مهجته، وأدام بهجته.

تصرف إليه الهِممُ، ويتهز فُرصُ الإمكان ويُغتنم: ما كان أشرف العلوم آثارًا، وأرفعها قدرًا، وأكثرها اشتهارًا، وأرضاها[1] دليلاً وبرهانًا، وأعلاها منزلة ومكانًا، أعني علم أصول الفقه؛ فإنَّه مبنى الأحكام الشَّرعيَّة ورأسُها، ومنبعُ الأعلام الدِّينية وأساسُها، وإنَّه جامعٌ بين المعقول والمشروع، حاوٍ للأصول والفروع، له حظٌّ وافرٌ من العِلمين الشَّريفين، ونصيبٌ كامل من ذَينك الطَّريقين.

هذا وإنِّي كنت مدَّة من الزَّمان، وبُرهة من الأوان، أعطشَ النَّاس كبدًا لاقتناص هذين العِلمَين، وألهَبَهم حَشًا لاقتباس لطائف هاتين الطِّلْبَتَيْنِ، حريصًا لاجتناء ثمرتهما الزَّهراء، متهالكًا لاقتناء دُررِهما الغرَّاء، متلطِّفًا[2] على خفايا دقائقهما، مستخرجًا لخفايا حقائقهما، مريدًا فتح ما[3] انغلق من مشكلاتهما، مولعًا فتق ما رتق من معضلاتهما، راكبًا في ذلك كلَّ صعب وذَلولٍ، سائلًا عن مظانِّهما العلماء الفحول، حتَّى جاورت في حظيرة حضرة الرِّسالة، واشتغلت بالتِّلاوة والدِّراسة، ففتح الله تعالى عليَّ من بركات ذلك المكان، ما خَفِي على أهل ذلك الزَّمان، فلمَّا رجعت إلى مسكني المألوف، ووطني المعروف، وطفق أهل العلم يتردَّدون إليَّ، لقراءة أنواع العلوم عليَّ، سيَّما كتاب «مِنهَاجُ الوُصُولِ إِلَىٰ عِلْمِ الأُصُولِ» للإمام الأعظم ناصر الملَّة والدِّين البَيْضَاوِيِّ، تغمَّده الله بغفرانه، وأسكنه بُحبُوحة جنانه بفضله وإنعامه[4].

وإنَّه كتابٌ صغير الحجم، كثير العلم، عميم الفوائد، جليل العوائد، شريف الفرائد، فكلَّما ألقيتُ عليهم شيئًا من تلك الفوائد، وأظهرت نُبَذًا من ذانك الفرائد، استحسنوها غاية الاستحسان، وتلقَّوْها بنهاية القبول والامتنان.

ثمَّ إنَّهم ألَحُّوا أن أكتبها شرحًا لذا الكتاب، يستفيد منه ذَوو الألباب، فصرفت عَنان همَّتي إلى إسعاف ما اقترحُوا، وإنجاحِ ما التَمسُوا، حتَّى كتبت ثلاث كراريس

---

(١) في (ق)، (ك): وأرضنها.

(٢) في (ق): متطلعًا.

(٣) في (ض): من.

(٤) قوله: بفضله وإنعامه. زيادة من (ض).



مجموعًا فيها من تلك النَّفائس، فبَينا نحن في سَعَةٍ مِن الزَّمان، ورغدٍ مِن العيش والأمان؛ إذْ سلَّ الزَّمانُ علينا سيفَ النَّوائب، وشنَّ علينا صوارِمَ المصائب، وأحاط بنا أمواجَ الفِتنِ، وبقينا غَرقى في بحار المِحَنِ، صُبَّت عليَّ مصائبُ لو أنَّها صُبَّت على الأيام صِرْنَ لَيَالِيَا، أعني زمن غارات الدّغادغة[1]، وحادثة تاراج التراكمة، فركبت غارب الاغتراب، وهجرت عن الإخوان والأحباب، كما قيل:

وإذا الدِّيارُ تغيَّرت عن حالها ... فدعِ الديارَ وأسرِعِ التَّحويلا
ليس المقامُ عليك حَتمًا واجبًا ... في بلدةٍ يُدعَى العزيزُ ذليلا[2]

فطرحت تلك الكراريس في زوايا الهِجران، حتَّى نَسَجَتْ عليها العناكيبُ والدِّيدان، فصارت في زوايا الهِجران مهجورًا، كأنَّها لم تكن شيئًا مذكورًا، وبقيت في كربة الغربة سنين عديدًا، منقطعًا عن أهل الفضل وحيدًا فريدًا، فلمَّا يسَّر الله الرُّجوع إلى وطني تِبْريز، وتشرَّفتُ بمجالسة أهل الفَضل والتَّمييز، فلمَّا طالعتُ تلك الكراريس وكانت مشحونة بتلك النَّفائس، فلمَّا سمعها المشتغلون عليَّ، المتَردِّدون إليَّ، التمسوا منِّي إتمامها، واقترحوا عليَّ اختتامها.

وكان من أحسن الشُّروح لكتاب «المنهاج» وأبسطها، وأنفعها وأكملها، وأكثرها اعتراضًا وأجملها: شرح الفاضل المُحقِّق برهان الدين العِبْرِيِّ[3]، وشرح

---

(١) في (ق): الدغاغة. وفي «الدر المنتخب في تاريخ حلب» لابن خطيب النَّاصرية (٦/ ٢٦٤١): كتب على «منهاج البيضاوي» شرحًا، فلمَّا بلغ في الشرح أربع كراريس بلغه أنَّ ملك الدعدع قد قصد تبريز وكان ملكًا عظيمًا وكان لا يتبع شيئًا من الشَّرائع بل وضع هو أحكامًا وقرَّ قوانين .. ثم إنَّ الدعادع خرَّبوا تبريز .. إلخ. وينظر مقدمة التحقيق أيضًا.

(٢) البيتان منسوبان إلى أبي دلف، ينظر «حماسة الخالديين» (ص: ٥٣)، و«محاضرات الأدباء» (٢/ ٦٤٢).

(٣) هو عبيد الله بن محمد قاضي تبريز، ترجمته في «طبقات الشافعية» لابن قاضي شهبة (٣/ ٣١)، والكتاب جمعت له عشرين نسخة خطية، يسر الله تحقيقه، ليطبع في دار الفتح بالأردن.

العالم الكامل الأسنى[1] المصري[2]، غير أنَّهما كانا مشتملين على تطويلاتٍ مُمِلَّةٍ، وتعسُّفاتٍ مُخِلَّةٍ، فنقَّحتُ مطالِبَهما عن الزِّيادات، وجرَّدت مقاصدَهما عن التَّطويلات، وأمطتُ ببنان البيان لِثَامَ عرائسهما، وكشفت بيد التَّحقيق نِقابَ مُخدَّراتهما، وأضفتُ إليهما اللَّطائف التي تلقَّفتها من العلماء النَّحارير، وضممتُ إليها الشَّرائف التي استفدتها من الفضلاء المشاهير، فهو جامعٌ لفوائدَ نفيسةٍ، وحاوٍ لفرائد خريدةٍ، فهو كافلٌ بتحصيل المطالب والإنجاح، مُغنٍ عن سائر الشُّروح إغناءَ الصَّباح عن المِصباح، فها أنا شارع في المقصود، متوكِّلًا على فضل الله المعبود، أقول وبالله التَّوفيق، وبفضله أزمَّةُ التَّحقيق:

(١) في (ك): الإسنوي.

(٢) يقصد الإمام الإسنوي رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه الماتع «نهاية السول شرح منهاج الوصول» وهو من أفضل شروح المنهاج، مطبوع عدة طبعات.

افتتح المُصنِّف رفع الله درجتَه كتابه بـ (بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) تيمُّنًا وتبرُّكًا باسمه تعالى، واقتداءً بكتاب الله تعالى في أنّه مفتتحٌ بالبسملة، وامتثالًا لأمر الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فإنّه قال: «**كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ فِيهِ بِبِسْمِ اللهِ فَهُوَ أَبْتَرُ**»[(١)] يعني: كل أمرٍ[(٢)] له شرف وعظمة لا يبدأ أوّله باسم الله يبقى ناقصًا غير تمام.

وعَدَل المُصنِّف جزاه الله خيرًا عن المنهج المعروف أن يبدأ بعد البسملة بـ «الحمد لله»؛ لأمور:

- إما تفنُّنًا في العبارة،
- أو جعل «تَقَدَّسَ مَنْ تَمَجَّدَ.. إلى آخره» تفسيرًا وبيانًا لقوله: «بسم الله الرحمن الرحيم»؛ لأنَّ من كان معبودًا بالحقِّ لا محالة يكون متَّصفًا بصفات الكمال، منزَّهًا عن صفات النَّقص، ولهذا لمَّا ذكر «الله»[(٣)] الدَّالَّ على العظمة والقهر والغلبة أردفه بقوله: «الرحمن الرحيم»؛ تحقيقًا لمعنى قوله[(٤)] تعالى: «**سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي**»[(٥)]؛ لأنَّهما اسمان رقيقان أحدهما أرقُّ من الآخرِ، فإنَّ «الرَّحمن» دالٌّ على عموم نعمه جلائلها ودقائقها، و«الرَّحيم» دالٌّ على خصوص النِّعم ودقائقها، وقد فصَّلنا[(٦)] لطائف هذين الاسمين في رسالتنا المسماة بـ «**الفائحة اللُّباب في تفسير فاتحة الكتاب**».

---

(١) رواه الخطيب في «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع» (١٢١٠) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. والحديث ضعَّفه ابن حجر في «فتح الباري» (٨/ ٢٢٠).

(٢) في (ق): كلام.

(٣) كتب بحاشية (ق): أي: لما ذكر لفظ الله في «بسم الله».

(٤) قوله: لمعنى قوله. في (ض): لقوله.

(٥) رواه البخاري (٧٥٥٣)، ومسلم (٢٧٥١) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «لَمَّا قَضَى اللهُ الخَلْقَ، كَتَبَ كِتَابًا عِنْدَهُ: غَلَبَتْ»، أو قال: «سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي، فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ العَرْشِ».

(٦) في (ق)، (ز): فصَّلت.

وقوله: «**تَقَدَّسَ مَنْ تَمَجَّدَ بِالعَظَمَةِ وَالجَلَالِ**» مشتملٌ على هذه المعاني، كما سنشرحه عن قريب، أو لأنَّ هذه الخطبة مشتملة على الحمد لله كما سنقرِّره غير بعيد.

وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**كُلُّ خُطْبَةٍ لَمْ يُبْدَأْ فِيهَا بِالحَمْدِ للهِ فَهُوَ أَجْذَمُ**»[1] أعمُّ من أن يكون بلفظ الحمد أو بمعناه، فيكون آتيًا بما أمر به النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ من الافتتاح بـ «الحمد لله»، على أنَّ الجمع بين الحديثين في خطبة واحدة غيرُ لازم، بل يجوز الإتيان بالبسملة دون «الحمد لله»[2]، وبالعكس، مع أنَّ كثيرًا من العلماء المُحقِّقين ما افتتحوا بلفظ الحمد مثل: الله أحمدُ، ونحمد، وحامدًا، وأمثاله، هذا ما سَنَحَ بخاطري.

قال: (تَقَدَّسَ) تفعَّل من القُدس وهو الطَّهارة لغةً، والقُدُّوس «فُعُّول» منه: صفة من صفات الله تعالى، والقُدُّوس: غاية الطَّهارة عمَّا لا يليق بجنابه.

قال حجة الإسلام[3]: لا أقول القدُّوس هو المُنزَّه عن العيوب والنَّقائص؛ لأنَّ في ذلك تركَ الأدب، لا يقال للملك إنَّه ليس بحجَّام ولا حائك؛ فإنَّ فيه إيهامَ إمكان اتِّصافه به، وفي ذلك إيهام النَّقص، بل أقول: القدُّوس هو المُنزَّه عن وصفٍ من[4] الأوصاف الذي يظنُّه أكثرُ الخلق كمالًا، فإنَّ الخلق لمَّا نَظَروا إلى أنفسهم عَرَفوا صفاتِها فقسموها إلى صفات كمال وصفات نقص، ومن صفاتِ كمالِهم علمُهم وقدرتُهم، ومن صفات نقصِهم أضداد هذه الصِّفات، وكان غايتُهم في الثَّناء على الله أن يصفوه بصفات كمالهم وهو منزَّه عن الاتِّصاف بصفات كمالهم، بل كلُّ صفة متصوَّرةٍ لهم فهو منزَّه عنه.

---

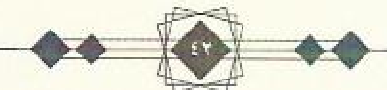
(١) رواه أبو داود (٤٨٤٠)، والنسائي (١٠٢٥٥)، وابن ماجه (١٨٩٤). من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بلفظ: «كل أمر»، ولم أقف على لفظ: «كل خطبة» إلَّا في رواية: «كل خطبة ليس فيها تشهد كاليد الجذماء»، والله أعلم.

قال الحافظ ابن حجر في «نتائج الأفكار» (٣/ ٢٧٧): هو حديث حسن.

(٢) في (ق): الحمدلة.

(٣) «المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى» (ص٦٨).

(٤) في (ق): عن.



ومعنى تقدَّس: أخذ القُدس، أي: الطَّهارة التي تليق بجنابه لذاته؛ لأنَّ باب التَّفعُّل يجيء للاتِّحاد، مثل توسَّدت[1] التُّراب، أي: أخذته وسادةً.

قال: (مَنْ تَمَجَّدَ) يجوز أن تكون «مَنْ»[2] موصولة أو موصوفة، أي: الذي، أو شخصٌ، و«تَمَجَّدَ» صلته أو صفته «مَن» مع صلته، أو صفته في محلِّ الرَّفع بأنَّه فاعل «تقدس».

و«تَمَجَّدَ» أي: أخذ المجدَ لذاته، والمجيدُ: الشَّريف ذاتُه الحميد أفعالُه، وشَرفُ الذَّاتِ إذا انضمَّ إلى حُسن الفعال سُمِّيَ مجيدًا[3]، والمجد: الشَّرف التَّامُّ الكامل وهو لله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله، والمجد: السَّعةُ وكثرةُ الخير أيضًا، فالله تعالى مجيد وماجد؛ لأنَّ الخيرات كلَّها منه، والمجيد من الخلق: المفضال كثير الخير.

قال[4]: (بِالعَظَمَةِ وَالجَلَالِ) الباء للملابسة والمصاحبة لا للسَّببيَّة، أي: مجدُه ملابسٌ مصاحبٌ للعظمة والجلال.

بعض[5] النَّاس لم يفرِّقوا بين العظمة والجلال وجعلوهما متَرادِفين بمعنى الكِبَر، عَظُمَ أي: كَبُرَ.

قلت: الأصل عدم التَّرادف، قال المُحقِّقون: معنى العظيم في صفات الله تعالى أنَّه[6] أعظمُ مِن كلِّ عظيم في نفاذ حُكمِه وكمالِ قُدرتِه وقهرِه وسلطانه، وأعظمُ مِن كلِّ عظيم في أنَّ العقول لا تَصِلُ إلى كُنه صَمَدِيَّتِه.

اعلم أنَّ صفات الله تعالى على قسمين:

(١) صفات ثبوتية، كمثل: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسَّمع، والبصر،

---

(١) في (ض): تقدست.

(٢) ليست في (ق)، (ك).

(٣) كتب بحاشية (ض): أي: سمي من اتصف به مجيدًا.

(٤) في (ق)، (ك): قوله. وكذا كل المواضع التالية، فلم نعلق عليها.

(٥) في (ك): وبعض. وكتب بين الأسطر في (ض): كالجوهري.

(٦) في (ق): لأنه.



والكلام، والبقاء، وهي الصِّفات الثَّمانية المجمع عليها.

(٢) وصفات سلبية، مثل أنَّه ليس بجِسم ولا عَرَضٍ، ولا في زمان، ولا في مكان، إلى غير النهاية.

فقوله: «**العظمة**» إشارة إلى الصِّفات الثُّبوتيَّة، وقوله: «**والجلال**» إشارة إلى الصِّفات السَّلبيَّة، وأخَّر الصِّفات السَّلبيَّة؛ رعاية للسَّجع.

أو نقول: صفاته تعالى على قسمين: صفات لطف، وصفات قهر، ويَسُمَّوْنَ بصفات الجمال وصفات الجلال، فقوله: «بالعظمة» إشارة إلى صفات الجمال، أي: اللُّطف، وقوله: «الجلال» إشارة إلى صفات القهر.

وإنَّما جمع بينهما ليكون العبد بين الرَّغبة والرَّهبة وبين الخوف والرَّجاء؛ لئلَّا يمنع هيبةُ جلاله عن رجاء فضلِ جماله، ولا يجترِؤوا في حال الرَّجاء عن ترك حشمة جلاله فيكون حالُهم[1] بين الخوف والرَّجاء.

قال: (وَتَنَزَّهَ مَنْ تَفَرَّدَ بِالقِدَمِ وَالكَمَالِ) إعرابه كما تقدَّم، «تنزَّه» أي: أخذ النَّزاهة، أي: الطَّهارة لذاته، و«تفرَّد» أي: أخذ الفردانيَّة لذاته، تقدُّسه بالنَّظر إلى ذاته، وتنزُّهُه بالنَّظر إلى صفاته وتفرُّد ذاتِه، أي: ذاته منفرد لا يشاركه شيء في القدم الذَّاتي يعني القِدم الذَّاتي مختصٌّ بذاته دون صفاته فإنَّ صفاته قديمةٌ بالزَّمان، أي: غير مسبوقة بالعدم، والقِدم الذَّاتي أن[2] لا يكون وجوده عن الغير، والكمالُ أعلى من التَّمام يعني الكمال فوق التَّمام[3]، يجوز أن يكون الشَّيء تامًّا غير كامل لبقاء بعض صفاته بالقوَّة، والكامل: أن يكون كلُّ ما يمكن له حاصلًا بالفعل، فالكامل لا يكون غير الله؛ لأنَّ كلَّ مخلوق تبقى بعض صفاته بالقوَّة قطعًا.

قال: (عَنْ مُنَاسَبَةِ الأَشْبَاهِ وَالأَمْثَالِ) المناسبةُ: اتِّحادٌ في النِّسبة، مثل زيد وعمرو في

---

(١) كتب بين الأسطر في (ض): العباد.

(٢) ليست في (ض).   (٣) في (ض): تمام.

كونهما أخَوَيْنِ، والأشباه: جمع شبهٍ وهو اتِّحادٌ في الصِّفة[1]، تقولُ: زيدٌ شبهُ عمروٍ في السَّواد، والأمثال: جمع مِثل وهو اتِّحادٌ في تمام الماهيَّة، نحو: زيد مثل عمرو، أي: في الماهيَّة الإنسانيَّة.

قال: (وَمُصَادَمَةِ الحُدُوثِ وَالزَّوَالِ) المصادمةُ: الوصول من الطَّرفين، والحدوث: كون الشَّيء بعدما لم يكن، والزَّوال: الفناء، يجوز أن يتعلَّق قوله: «**عَنْ مُنَاسَبَةِ الأَشْبَاهِ وَالأَمْثَالِ**» بقوله: «**تَقَدَّسَ**»، ويكون معناه: تقدَّس أن تكون صفاته مناسِبةً لصفات غيره، وذاتُه أن يكون مماثلًا لسائر الذَّوات.

وقوله: «**مُصَادَمَةِ الحُدُوثِ وَالزَّوَالِ**» متعلِّقًا بقوله: «**تَنَزَّهَ**» أي: تنزَّه أن يَصِلَ الحدوث إلى صفاته، أي: صفاته لا تكون حادثةً بل قديمة، وتنزَّه ذاتُه أن يكون له زوالٌ وفناءٌ، فيكون مِن قَبيل اللَّف والنَّشر المُرتَّب، ويجوز أن يكون تقدَّس وتنزَّه متوجِّهًا إلى كلِّ واحد منهما فيكون من باب تنازع الفعلين، فيجوز إعمال كلٍّ من الفعلين فيهما على المذهبين المشهورين[2].

قال: (مُقَدِّرُ الأَرْزَاقِ وَالآجَالِ) أي: مُعيِّن مقدارٍ من الرِّزق والأجل لكلِّ أحد، والرِّزق: ما ينتفع به الحيُّ حلالًا كان أو حرامًا عند الأشاعرة، خِلافًا للمعتزلة فإنَّهم لا يسمُّون الحرام رزقًا[3].

والأجل يُطلقُ ويراد به جميعُ مدَّةِ الشَّيء، وقد يطلق ويراد به آخِرُ جُزءِ مدَّة الشَّيء، ويصحُّ المعنيان هنا، يعني أنَّ سعةَ الرِّزق وضيقَه وطولَ مدَّة العمر وقِصَرَه بتقدير الله تعالى، فكما أنَّ النَّاس في تحصيل رزق البدن متفاوتون، فمِن واحد بأدنى سعي يُحصِّل شيئًا كثيرًا، ومِن واحد عكسه، فكذلك رزقُ الأرواح الذي هو العلم فمِن

---

(١) في (ق): الصفات.

(٢) المذهب الأول: مذهب الكوفيين القائل بإعمال الفعل الأول؛ لسبقه، وهو هنا «تقدَّس»، والمذهب الثاني: مذهب البصريين القائل بإعمال الفعل الثاني؛ لقُربه من المعمول، وهو هنا «تنزَّه».

(٣) كتب بحاشية (ق): بل حظًّا أو نصيبًا.

واحد بأدنى سعيٍ يَحصُل له علمٌ كثير، ومِن واحد عكسه، فإذا كان الشَّخص واسعَ الرِّزق في العلم فينبغي ألَّا يتكاسل في تحصيل جميع العلوم العقليَّة والنَّقليَّة، وإن كان ضيِّقَ الرِّزق فليقتصر وليهتمَّ بما هو أهمُّ العلوم الدِّينيَّة[1] ولا يضيِّع وقته فيما لا يَعنِيه.

قال: (وَمُدَبِّرِ الكَائِنَاتِ فِي أَزَلِ الآزَالِ) التَّدبيرُ: النَّظر في دُبُرِ الشَّيء، أي: آخرِه ومآلِه[2]، والكائنات: الموجودات، يعني دُبُر مآل ومرجع كلِّ شيء إلى أيِّ شيء يكون من السَّعادة والشَّقاوة، يعني: عيَّن سعادة أهل السَّعادة في الأزل، وكذا الشَّقاوةُ، كما قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**كلٌّ مُيسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ**»[3]، «**إنَّمَا الأعْمَالُ بِالخَوَاتِيمِ**»[4].

والأزل بفتح الزَّاي: القِدَمُ، يقال: هو أزليٌّ، أي: قديمٌ، ذكر بعض أهل العلم أنَّ أصل هذه الكلمة قولُهم للقديم: لم يَزَلْ، ثمَّ نُسِبَ إلى هذا فلَم يَسْتَقِمْ إلَّا باختصارٍ فقالوا: يَزَلِيٌّ، ثمَّ أبدلت الياء ألفًا[5] لأنَّها أخفُّ، وجمعَ الأزلَ تأكيدًا لا تحقيقًا[6] يجوز أن يكون قولُه: «فِي أَزَلِ الآزَالِ» من باب تنازع الفِعلينِ، أي: يكون «مقدِّرٌ» و«مدبِّرٌ» متوجِّهَينِ إليه كما سبق، ويجوز أن يكون قولُه: «مقدِّرًا للأرزاق والآجال» إشارة إلى القضاء، أي: مقدِّر الأرزاق والآجال بحسب ما وقع، ومدبِّر الكائنات إشارة إلى القدر، أي: دبر الكائنات الموجودات في علمه[7] السَّابق وهو القدر.

قال: (عَالِمُ الغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الكَبِيرُ المُتَعَالِ) الغيبُ بمعنى الغائب عنَّا، والشَّهادة بمعنى الحاضر لنا، والألف واللام فيهما للاستغراق الحقيقي، أي: عالمٌ بكلِّ واحد واحد من الغيوب والشَّهادات، يعني علمُه محيطٌ بذرَّات الكائنات كلِّيَّاتِها وجزئيَّاتِها،

(١) كتب بحاشية (ض): وقد تقدم في الخطبة أن أهم العلوم الدينية علم أصول الفقه.

(٢) زاد في (ض): وإطلاقه عليه محالٌ، فالمراد غايته وهو الإحكام والإتقان في الأفعال.

(٣) رواه البخاري (٤٩٤٩)، ومسلم (٢٦٤٧) من حديث عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٤) رواه البخاري (٦٦٠٧) من حديث سهل بن سعد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٥) قوله: الياء ألفًا. في (ض): همزة.

(٦) كتب بين الأسطر في (ض): لأن الأزل شيء واحد فكيف هو من الجمع.

(٧) في (ض): علة.

الكبيرُ بحسب ذاته أي: كَبُرَ ذاتُه أن يماثله شيءٌ، والمُتعالي بحسب الصِّفات يعني صفاته أعلى مِن أن يُشابِهَهُ شيءٌ.

قال: (نَحْمَدُهُ عَلَى فَضْلِهِ المُتَرَادِفِ المُتَوَالِ) اعلم أنَّ لنا ألفاظًا متقاربة المعنى لا بدَّ من بيان الفرق بينها وهي: الثناء، والحمد، والشُّكر، والمدح، فنقول:

الثَّناء: جنسٌ يستعمل في الخير والشَّر، كما جاء في الحديث: أنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ مرُّوا عليه بجنازة فأَثْنَوا عليها خيرًا، فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**وَجَبَتْ**»، ثمَّ مرُّوا بأخرى فأَثْنَوا عليها شرًّا فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**وَجَبَتْ**». فقالوا: وما وجبت يا رسول الله؟ فقال: «**أَثْنَيْتُمْ عَلَى الأُولَى خَيْرًا، فَوَجَبَتْ لَهَا الجَنَّةُ، وَأَثْنَيْتُمْ عَلَى الأُخْرَى شَرًّا فَوَجَبَتْ لَهَا النَّارُ**»[1].

فاستعمل الثَّناءَ في الخير والشَّرِّ، فالثَّناءُ جنس تحتَه نوعان: الخير والشَّر، فالخيرُ له ثلاثة أصناف: الحمد، والشُّكر، والمدح؛

فالحمد: هو ثناء الخير باللِّسان وحده على الجميل الاختياري، سواءٌ كان في مقابلة النِّعمة أو لا.

والشُّكر: هو ثناء الخير، سواءٌ كان باللِّسان أو بالجَنَانِ أو بالأركان في مُقابَلَةِ النِّعمة خاصَّةً.

فالحمد خاصٌّ بحسب المَوردِ؛ لأنَّ مَوردَه اللِّسانُ فقط، وعامٌّ بحسب المُتعلَّق؛ لأنَّه سواءٌ كان في مقابلة النِّعمة أو لا، والشُّكر بالعكس يعني عام بحسب المورد؛ لأنَّ مورده يشمل اللِّسان والجَنانَ والأركان، وخاصٌّ بحسب المُتعلَّق، أي: في مقابلة النِّعمة خاصَّةً، فبينهما عموم وخصوص مِن وجه؛ لأنَّهما يجتمعان في الثَّناء[2] باللِّسان في مقابلة النِّعمة، كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى وَهَبَ لِى عَلَى ٱلْكِبَرِ إِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ﴾[3].

---

(١) رواه البخاري (١٣٦٧)، ومسلم (٩٤٩) من حديث أنس بن مالك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

(٢) قوله: في الثَّناء. ليس في (ق)، (ك).

(٣) إبراهيم: ٣٩.



ويوجد الحمدُ بدون الشُّكر إذا كان باللِّسان لا في مقابلة النِّعمة، مثل: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾[1].

وقد يوجد الشُّكر بدون الحمد إذا كان في مقابلة النِّعمة لا باللِّسان بل بالتَّواضع والقلب.

هذا هو معناهما[2] بحسب العُرف العام المشهور، ولهما معانٍ أُخَرُ بحسب العُرف الخاص، أي[3]: في العلوم العقليَّة، وتحقيق ماهيَّتهما عندهم: أن ليس الحمد عبارة قول القائل: «الحمد لله»، بل هو فِعلٌ يُشعِرُ بتعظيم المُنعِم بسبب كونه مُنعِمًا، سواء كانت النِّعمة وصلت إلى الحامد أو إلى غيره، وذلك الفعلُ إمَّا فعل القلب أعني الاعتقاد باتِّصاف المُنعِم بصفات الكمال والجلال، أو فِعلُ اللِّسان أعني ذِكرَ ما يدلُّ على تعظيمه، أو فِعلُ الجَوارح وهو الإتيانُ بأفعالٍ دالَّة عليه، والشُّكر كذلك ليس قول القائل: «الشُّكر لله» بل صرفُ العَبدِ جميعَ ما أنعم الله عليه من السَّمع والبصر وغيرهما إلى ما خلق له وأعطاه لأجله؛ كصرفه النَّظرَ إلى مطالعة مصنوعاته، والسَّمعَ إلى تلقِّي ما ينبئ عن مرضاته، والاجتنابَ عن منهيَّاته، وعلى هذا يكون الحمدُ أعمَّ من الشُّكر مطلقًا؛ لعمومه النِّعمة الواصلة إلى الحامد وغيره، واختصاصِ الشُّكر بما يصل إلى الشَّاكر، هذا هو الفرق بين الحمد والشُّكر.

أما المدح: فهو الثناء باللِّسان على الجميل مطلقًا، اختياريًّا كان أو غير اختياري، تقول: مدحت اللُّؤلؤة على صفائها دون «حمدت»، فيكون أعمَّ من الحمد والشُّكر، ونقيض الحمد: الذَّم، ونقيض المدح: الهجو، ونقيض الشُّكر: الكُفران.

وهذا التَّقريرُ لا تجد في كتب أحدٍ من المُتقدِّمين والمُتأخِّرين؛ فاعتمده واغتنمه.

قوله: «**عَلَى فَضْلِهِ**» أي: إحسانه، التَّرادف من الرِّدف هو الذي يركب خلف الراكب، وكلُّ شيء يتبع شيئًا فهو رِدفُه، والتَّوالي: أن يكون واحدٌ بعد واحدٍ بحيث

---

(١) الإسراء: ١١١.

(٢) في (ق)، (ك): معناها.

(٣) ليست في (ض).

لا ينقطع[1]، والمعنيان متقاربان، لكن التَّوالي أبلغُ من التَّرادُفِ، أردف التَّرادف بالتَّوالي؛ دفعًا لوهم أنَّه ينقطع فهو تكميل. يحتمل أنَّ قوله: «**عَلَى فَضْلِهِ**» إشارة إلى نعمه الباطنة من العرفان والإيمان والاعتقادات الصحيحة؟

وقوله: «وَنَشْكُرُهُ عَلَى مَا عَمَّنَا[2] مِنَ الإِنْعَامِ وَالإِفْضَالِ» إشارة إلى نعمه الظَّاهرة من السَّمع والبصر وغيرهما، ولهذا صرَّح بقوله: «عمَّنا» ليشمل الكلَّ.

فإن قلت: بيِّن لنا كيفيَّة ربط هذه الجمل بعضها مع بعض؟ ما وجه قطع ما قطع ووصل ما وصل؟

قلت: ما سنح لخاطري[3] الخاطر وذهني الفاتر أنَّه عطف قوله «**وَتَنَزَّهَ**» على «**تَقَدَّسَ**»؛ لأنَّهما فعليتان، وقطع قوله: «**مُقَدِّرُ**» لأنَّه خبر مبتدأ محذوف، أي: هو، والجملة الاسميَّة لا تعطف على الفعليَّة؛ لاختلافهما بالنَّوع، وعطف «**مُدَبِّرُ الكَائِنَاتِ**» لأنَّه جملة اسميَّة أيضًا مبتدأه محذوف، أي: هو مدبِّر الكائنات.

فإن قلت: ما الفائدة من[4] هذا العطف؟

قلت: تعميمٌ بعد تخصيص، ودفع وهم أنَّ علمه وقدرته مختصٌّ بالأرزاق والآجال.

وقوله: «**عَالِمُ الغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ**» خبر مبتدأ محذوف، أي: هو، وهذه الجملة بيان لجملة قوله: «**مُقَدِّرُ الأَرْزَاقِ** .. إلى آخره»؛ لأنَّ التَّقدير والتَّدبير دالٌّ على العلم الكامل الشَّامل بالضَّرورة؛ ولهذا قطعها ولم يعطف.

وقوله: «**الكَبِيرُ المُتَعَالِ**» مبتدأه محذوف أيضًا، أي: هو، وهذه الجملة أيضًا بيان لما سبق؛ لأنَّ مَن كان موصوفًا بهذه الصِّفات العظام بالضَّرورة، يكون كبيرًا بحسب الذَّات، عاليًا بحسب الصِّفات.

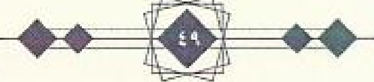
---

(١) في (ق): يقطع.

(٢) في (ض): عمَّنا به.

(٣) زاد في (ض): من.

(٤) في (ق)، (ك): في.



وقوله: «نَحْمَدُهُ» استئناف، أي: جوابُ سؤال سائل: كيف لهذا المنعم الموصوف بهذه الصِّفات؟ قال: نحمده. وقال: نحمده، بصيغة جمع المتكلم ليشمله ومن هو مثلُه، وفعل المضارع ليدل على التَّجدُّد والاستمرار يعني نعمُه متجدِّدةٌ في حقِّنا، وكذا حمدُنا متجدِّدٌ ساعة فساعة.

قال: (وَنُصَلِّي عَلَى مُحَمَّدٍ) إلى آخره[1] اعلم أنَّه جرَت عادة المُصنِّفين بعد حمد الله تعالى على الصَّلاة على محمَّد عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ لأنَّه سبب حصول كمالاتنا؛ لأنَّ الله تعالى في نهاية الكمال ونحن في غاية النُّقصان، مالنا مناسبة إلى جنابه تعالى، وليس لنا استعدادٌ لاكتسابه منه تعالى، فلا بدَّ من واسطة لا تكون في غاية كماله تعالى، ولا في نهاية نقصاننا، وهم يستفيدون[2] منه تعالى ويفيضون علينا، فهم مرآة[3] ذات وجهين: بوجه يستفيدون، وبآخر يفيدون، ولمَّا كان نبيُّنا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أفضلَهم، وكمالُه أحسنَ الكمالات؛ يخصُّونه بالذِّكر.

والصَّلاة من الله: الرَّحمة، ومن الملائكة: الاستغفار، ومنَّا: الدُّعاء والسُّؤال، هكذا قالوا.

وأنا أقول: إذا قلنا: «اللَّهمَّ صلِّ على محمد» معناه: عظِّمه في الدُّنيا بإعلاء ذِكرِه وإظهار دعوته وإبقاء شريعته، وفي الآخرة بتشفيعه في أمَّته[4] وتضعيف أجره ومثوبته.

فإن قلت: إنَّ الله تعالى أمرنا بالصَّلاة على النَّبي عَلَيْهِ السَّلَامُ في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ﴾[5]، ونحن نُحيلُ صلاتَه على الله في قولنا: «اللَّهمَّ صلِّ عليه» هل فيه نكتة؟

---

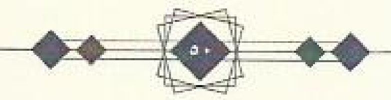
(١) قوله: إلى آخره. ليس في (ض).

(٢) كتب بين الأسطر في (ض): يعني الأنبياء.

(٣) في (ض): مِرَآه. وكتب بحاشيتها: جمع مره وزنه فعال كثياب لكنه على غير القياس.

(٤) في (ض): لأمته. وكتب بحاشيتها: «في أمته». ووضع عليه رمز ل.

(٥) الأحزاب: ٥٦.



قلت: نعم، فيه نكتةٌ شريفةٌ كأنَّا نقول: يا ربَّنا أمرتنا بالصَّلاة عليه وليس في وُسعِنا أن نصلِّي صلاةً تليق بجنابه عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ لأنَّا لا نقْدُرُ[1] قدرَه فأنت[2] عالم بقدره عَلَيْهِ السَّلَامُ، فأنت تَقْدِرُ أن تصلِّي عليه صلاةً تليقُ بجنابه عَلَيْهِ السَّلَامُ.

فإن قلت: قد تقرَّر في علم البيان أنَّ المُشبَّه به أقوى من المُشبَّه في وجه الشَّبه، وصلاةُ محمد مشبَّهٌ وصلاة إبراهيم مشبَّهٌ به، فتكون صلاة إبراهيم أقوى من صلاة محمد عليهما السلام، كيف يصحُّ هذا؟

قلت: وقد وقع هذا السُّؤال بين فضلاء تِبْرِيزَ فأجابوا بأنَّ هذا التَّشبيهَ تشبيهُ تسويةٍ، أنا قلت لهم: تشبيهُ التَّسويةِ يكون[3] بلفظ التَّشابه كما في البيت المشهور:

تَشَابَهَ دَمْعِي إِذْ[4] جَرَى وَمُدَامَتِي.. البيت[5]

بل الجواب من وجهين:

أحدهما: أنَّ صلاة إبراهيم وآلِه هذا المجموعُ أقوى من صلاة محمَّد وآلِه من[6] هذا المجموعِ؛ لأنَّ في آلِ إبراهيم أنبياءَ دون آلِ محمَّد، وصلاةَ الأنبياءِ أقوى من صلاة غير الأنبياء.

والثَّاني: نقول: إنَّ في كلِّ لحظة ولمحة صلاةً على محمَّدٍ مثلَ صلاةٍ على إبراهيم[7] في أزمنة[8] متطاولة، فلا شكَّ أنَّ صلاة محمَّد تكون أقوى وأكثر من صلاة إبراهيم بأضعاف غير متناهية.

---

(١) كتب بحاشية (ض): «نعلم». ووضع عليه ظ، وفي (ك): نعرف.

(٢) في (ق)، (ك): أنت.

(٣) ليست في (ق).

(٤) في (ض): أو.

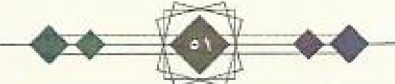
(٥) البيت من الطويل لأبي إسحاق الصابي،

تَشَابَهَ دَمْعِي إِذْ جَرَى وَمُدَامَتِي ... فمِنْ مِثْلِ مَا فِي الكاسِ عَيْنِي تَسْكبُ

(٦) ليست في (ض).

(٧) زاد في (ك): أو نقص.

(٨) في (ض)، (ق): زمان. والمثبت من (ك)، وحاشية (ض). ووضع عليه: ظ.



قال: (الهَادِي إِلى نُورِ الإِيمَانِ مِنْ ظُلُمَاتِ الكُفْرِ وَالضَّلَالِ).

يشبِّهون العلمَ والإيمانَ بالنُّور، والكفرَ والضَّلالةَ والجهلَ بالظُّلمة تشبيهًا بليغًا مشهورًا بينهم، وأفرد النُّورَ وجمع الظُّلماتِ؛ لأنَّ الكفر والضَّلال متعدِّد متنوِّع، ولكلِّ نوع ظلمة، بخلاف الإيمان فإنَّه متَّحدٌ بالنَّوع غيرُ مختلف.

قال: (وَعَلَى[1] آلِهِ وَصَحْبِهِ[2] خَيْرِ صَحْبٍ وَآلٍ).

الآلُ: أصلُه الأَوَلُ، أو الأهلُ، قلبت الواو والهاء[3] ألفًا وصار مختصًّا بالأشراف، والأهل بالأراذل، يقال: آل السُّلطان وأهل الإسكان.

والصَّحب: جمع صاحب، كرَكْب جمع راكب.

قال: (وَبَعْدُ، فَإِنَّ أَوْلَى مَا تَهُمُّ بِهِ الهِمَمُ العَوَالِي).

أصله: أمَّا بعدُ، و«أمَّا» حرفٌ تضمَّن معنى الشَّرط يستعمل في مواضع التَّأكيد، تقول: «زيد منطلق»، فإذا أردت التَّأكيد قلت: «مهما يكن من شيء فزيد منطلق»، فحذف «مهما يكن من شيء» اختصارًا[4] [فأقيم «أمَّا» مقامه][5] فصار أمَّا زيدٌ منطلق، فكرهوا مقارنة «أمَّا» الشَّرطيَّة للفاء الجزائيَّة فقدَّموا ما بعد الفاء عليها، فصار أمَّا زيد فمنطلق، فلما قام «أمَّا» مقامَ «مهما» الذي هو مبتدأ متضمِّنٌ لمعنى الشَّرط أوجبوا دخول «أمَّا» على الاسم؛ لأنَّ الاسمَ لازمٌ للمبتدأ ومقامَ فعلٍ هو شرطٌ، أي: يكن، أوجبوا دخول الفاء في جواب «أمَّا» مراعاةً للمحذوفَين على ما أمكن، و«بعد» من الظروف اللَّازم الإضافة، وحُذف المضافُ إليه وبُني على الضَّم ويسمُّونه بالغايات؛ لأنَّه صار غاية الكلمة، وتقديره: أمَّا بعدَ حمدِ الله والصَّلاة على رسوله.

فإن قلت: «بعدُ» ظرفٌ لا بُدَّ له من عاملٍ فعلٍ أو شبهِه يتعلَّق به فما هو؟

---

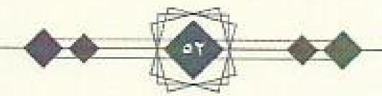
(١) في (ق)، (ك): و.

(٢) في (ق)، (ك): وأصحابه.

(٣) ليست في (ق)، (ك).

(٤) في (ض): اقتصارًا.

(٥) ليس في (ق)، (ك).



قلت: قال بعضُهم: إنَّه متعلِّق بـ«أمَّا» من حيث إنَّه قائمٌ مقامَ فعل هو يكن المحذوف وقال: إنَّه متعلِّق بقوله: يكن.

قوله: «أَوْلَى» أي: أحرى وأليق ما تريد النُّفوس العالية.

الهِمم: جمع همَّة بمعنى الإرادة، والمراد النُّفوس، كناية؛ لأنَّ الهمَّة من لوازم النُّفوس، والنُّفوس الكريمة المُشرَّفة المنوَّرة في أصل الخلقة تقصد الأمور العالية الشَّريفة، وأشرفُ الأشياء العلومُ سيَّما الشَّرعيَّة الأصوليَّة.

قال: (وَتُصْرَفُ فِيهِ[1] الأَيَّامُ وَاللَّيَالِي: تَعَلُّمُ المَعَالِمِ الدِّينِيَّةِ، وَالكَشْفُ عَنْ حَقَائِقِ المِلَّةِ الحَنِيفِيَّةِ).

الصَّرف: إخراج الشَّيء عن تصرُّفك، والأيَّام واللَّيالي عبارة عن عمر الشَّخص، فإنَّه أعزُّ الأشياء وأنفَسُها، فإنَّ لكلِّ شيءٍ عوضًا إلَّا العمر فإنَّه لا عوض له، فلا بدَّ أن يصرف في تحصيل أعزِّ الأشياء بعدَه، وأشار إليه بقوله: «**تَعَلُّمُ المَعَالِمِ الدِّينِيَّةِ**».

والمعالم: جمعُ مَعْلَمٍ: موضِعُ العلامة، والمرادُ بها هنا الأحكام الشَّرعيَّة الأصوليَّة، والملَّة: معظمُ ما جاء به النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ.

والدِّين: وَضْعٌ إلهيٌّ ينساق به النَّاس إلى النَّعيم الدَّائم، وقيل: هما مترادفان، والحقُّ أنَّهما مختلفانِ متلازمانِ، وفي الملَّة معنى الإجماع، فلهذا لا يقال: مِلَّةُ الله، وفي الدِّين معنى الجزاء، ولهذا يضاف إلى الله فيقال: دِينُ الله، والحنيفيَّةُ: دين الإسلام.

قال: (وَالغَوْصُ فِي تَيَّارِ مُشْكِلَاتِهِ).

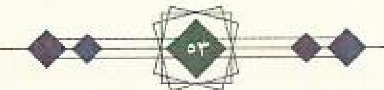
مرفوعٌ عُطفَ على «تَعَلُّم»، وهو النُّزول في عمق الماء، والغوَّاص: من ينزل في عمق البحر لاستخراج اللُّؤلؤ وغيره، والتَّيار: الموج، شبَّهَ مشكلاتِ العلوم الشَّرعيَّة بالبحر وأثبت له التَّيارَ ترشيحًا للاستعارة المُصرَّحة[2]؛ لأنَّه أطلق المُشبَّه به وأراد

(١) في (ق)، (ك): إليه.

(٢) فالاستعارةُ تنقسم إلى:

استعارة مُصرَّحَة: وهي ما صُرِّحَ فيها بلفظِ المشبَّهِ به.

واستعارة مكنيَّة: وهي ما حُذِفَ فيها المُشبَّهُ به، ورُمِزَ إليه بشيءٍ من لوازمه.



المُشبَّه، وأثبت له ما هو صفةُ المُشبَّه به، وشبَّه التَّفكُّر والتَّأمُّل في حَلِّ تلك المشكلات بالغوص، فهو استعارةٌ مُصرَّحَة أيضًا.

قال: (وَالفَحْصُ عَنْ أَسْتَارِ أَسْرَارِ مُعْضِلَاتِهِ).

الفحص: البحث والتَّفتيش البليغ، والأستار: جمع الستر، والأسرار: جمع السِّر وهو الخفيُّ عن الشَّيء، والمعضل: قيل بمعنى المشكل وهما ما انغلق معناه ولا يفهم بسهولة، وقيل: المُعضل أَشْكَلُ مِن المُشكِلِ، شبَّه المعاني الخفيَّة تحت الألفاظ بالمُخدَّرات خلف الأستار[1] فهو استعارة مُصرَّحَة، وإثبات السَّتر ترشيح للاستعارة.

قال: (وَإِنَّ كِتَابَنَا هَذَا مِنْهَاجُ الوُصُولِ إِلَى عِلْمِ الأُصُولِ).

عطف على قوله: «إِنَّ أَوْلَى»، وأضاف الكتاب إلى ضمير المُتكلِّم المُعظِّم لنفسه؛ تعظيمًا لكتابه، ولا شكَّ أنَّه كتابٌ جليلُ القَدرِ، شريفُ الأثَرِ، ألفاظه عذبةٌ، معانيه جمَّةٌ كثيرةٌ.

والمنهاج: هو الطَّريق الواضح، شبَّه كتابَه بطريق واضح واسع موصل إلى المَقصِدِ بالسُّهولة، فأطلق المُشبَّه به وأراد المُشبَّه، فهو استعارة مُصرَّحَة.

قال: (الجَامِعُ بَيْنَ المَشْرُوعِ وَالمَعْقُولِ، وَالمُتَوَسِّطُ بَيْنَ الفُرُوعِ وَالأُصُولِ[2]).

يجوز في الجامع الرَّفعُ صفة لـ«منهاج»، والجرُّ صفة لـ«علم الأصول» أي: جَمَعَ كتابُ المنهاج أو عِلمُ أصول الفقه مسائلَ أصوليَّة، أي: عقليَّة، ومسائل فروعيَّة، أي: نقليَّة.

اعلم أنَّ العلوم ثلاثة أقسام:

إما عقليَّةٌ محضةٌ؛ كعلم أصول الدين المُتعلِّق بالاعتقادات.

---

(١) في (ق)، (ك): الستارة.

(٢) في (ق): الجامع بين المعقول والمشروع المتوسط بين الأصول والفروع.

أو نقليَّةٌ محضةٌ؛ كعلم التفسير، والحديث، والفقه.

أو مركَّب من العَقل والنَّقل، وهو أصول الفقه، بعضُ دلائله عقليَّةٌ وبعضُه نقليَّة، فهو متوسِّط بين المعقول والمشروع، يعني: له حظٌّ من الجانبين، تارةً يأخذ من هذا وتارةً من ذاك.

قال: (وَهُوَ وَإِنْ صَغُرَ حَجْمُهُ كَبُرَ[1] عِلْمُهُ، وَكَثُرَتْ فَوَائِدُهُ، وَجَلَّتْ عَوَائِدُهُ).

«إن صغر» بغير الواو شرطٌ جزاؤه «كَبُرَ»، والجملة الشَّرطية خبَر «هو»، وفي أكثر النُّسخ بالواو، فيكون الشَّرط معترِضَه لا يطلب الجزاء، وقيل: الواو عطف على مقدَّرٍ، تقديرُه: إن لم يَصْغُرْ حجمُه، وإن صَغُرَ حَجْمُهُ كَبُرَ عِلمُه، ففيه مبالغةٌ في كثرة علمه.

والفوائد: جمع الفائدة وهي ما يستفاد من اللَّفظ، والعوائد بمعناه، والأحسن أنَّ العوائد ما يستفاد بالعقل؛ لأنَّ الأصل عدمُ التَّرادفِ، ولهذا قال: «كثرت فوائده»؛ لأنَّ الفوائد اللَّفظيَّة كثيرة [يفهمه كلُّ أحد][2]، وقال: «**جَلَّتْ عَوَائِدُهُ**» لأنَّ ما يستفاد بالعقل قليل ولكنَّه جليل عظيم شريف لا يفهمه كلُّ أحد.

قال: (جَمَعْتُهُ رَجَاءَ أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لِرَشادِ الْمُسْتَفِيدِينَ).

أي: جمعت مسائله فيه «**رَجَاءَ**»: مفعول له، علَّة لقوله «**جَمَعْتُهُ**» أي: جمعت مسائل في هذا الكتاب لرجاء[3] كونه رشادًا، أي: هداية إلى المقاصد والمطالب لمن هو في صدد استفادة أصول الفقه، والله تعالى حصَّل رجاءه، فإنَّ من اشتغل بهذا الكتاب وخدمه حقَّ خدمته حَصَلَ له مقصودُه من أُصول الفقه.

قال: (وَنَجَاتِي يَوْمَ الدِّينِ).

النَّجاة: الخلاصُ، عطف على قوله: «**لِرَشادِ**» أي: جمعتُه لرجائي أن يكون سببًا

---

(١) في (ق): كثر.
(٢) في (ق)، (ك): يفهم كل كلامه.
(٣) في (ق)، (ك): لرجائي.



لنجاتي يوم القيامة، يعني: ما جمعتُه ليكون سببًا ووسيلةً لي إلى أرباب الدُّنيا وجرِّ ما عندهم من زخارفها، بل جمعته ليكون سببًا ووسيلة إلى الله ونفع الآخرة.

قال: (وَاللهُ تَعالَى حَقِيقٌ بِتَحْقِيقِ رَجَاءِ الرَّاجِينَ).

«رجاء» ممدود[1] استئنافٌ أو حالٌ، أي: أنا رجوت من الله هذا المطلوب، والحالُ أنَّ الله بواسع جوده وعميمِ كَرمِهِ لائقٌ به وجديرٌ له أن يحصل مرجوِّي ومرجوَّ جميع المرتجين منه، فإنَّ الكريم لا يخيِّبُ سائلَه ولا يمنع من المحتاجين نائلَه، والمرجوُّ مِن كرم مَن طَالَعَ هذه الكلمات وعبَر على هذه السُّطيرات أن يترحَّم[2] على مؤلِّفها عسى الله أن يحقِّقَ رجاءه، ويجعلَ إلى الخير والسَّعادةِ مآلَه بمنِّه وكرمه.



(١) في (ق)، (ك): ممدودًا.

(٢) رحمة الله عليكما ومغفرته ورضوانه، وجمعني بكما في جنته.



قال: (أُصُولُ الفِقْهِ: مَعْرِفَةُ دَلَائِلِ الفِقْهِ إِجْمَالًا، وَكَيفِيَّةَ الاسْتِفَادَةِ مِنْهَا، وَحَالِ المُسْتَفِيدِ.

وَالفِقْهُ: العِلْمُ بِالأَحْكَامِ الشَّرعيَّةِ الفَرْعِيَّةِ المُكْتَسَبُ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ).

قبل الشُّروع في المقاصد نقدم مقدِّمة نافعة في جميع العلوم؛ لتكون على ذُكْرٍ من المُحصِّلين ونُصْبَ عَينٍ للمُسترشدين.

أقول وبالله أستعين في تحصيل المرام[1]، وعليه أتوكَّل في تسديد الكلام:

اعلم أنَّ لكل علم مقدِّماتٍ لا بُدَّ لمَن حاول الخَوضَ في ذلك العلم أن يُحصِّلها:

(١) منها أن يَعرف ذلك العلم إمَّا بحدِّه أو رَسْمِه؛ ليكون ذا بصيرةٍ في طَلَبِه، ولا يضيِّع وقته فيما لا يَعْنِيه، ولا يفُوتُه ما يَعْنِيه.

(٢) ومنها أن يتصوَّر فائدتَه؛ ليخرج عن العَبث، وليزدادَ جِدُّه إن وافقَ غرضَه، ولا يصرف وقتَه فيه إن[2] لم يوافق[3].

(٣) ومنها أن يعرف موضوع ذلك العلمِ تصديقًا بموضوعيَّته؛ ليتميَّز ذلك العلمُ عنده ذهنًا وخارجًا؛ إذ بتصوُّره بحدِّه أو رَسْمِه يتميَّز ذهنًا، وبتصديقه بموضوعيَّته يتميَّز خارجًا، فيتميَّز ذلك العلم عنده أكمل تمييز.

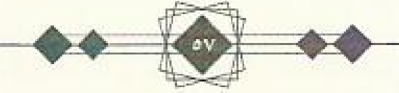
(٤) وأن يعرف مبادئَه.

---

(١) كتب بحاشية (ق): المطلوب.

(٢) ليست في (ض).

(٣) وتلك أولى خطوات نظام الجودة في التَّعليم اليوم، يعني بيان فائدة العلم للطَّالب قبل الشُّروع فيه للعلَّة المذكورة هنا، وليس أن يدرس الطَّالب العلم السِّنين الطَّويلة دون معرفة ماذا يستفيد من هذا العلم.



وإذ تصدَّينا لشرح هذا الكتاب لَزِمَنا أن نُحقِّق هذه المُقدِّمات بأوضح البيانات وأتمِّ التَّقريرات، فنقول:

أما تعريفُه فذكره المُصنِّف، وسنحقِّق ما له وما عليه.

وأمَّا فائدته: فهي معرفةُ أحكام الله تعالى التي هي سبب الفوز بالسَّعادة الدِّينيَّة والدُّنياوية.

وأمَّا موضوعه: فقال بعض العلماء: هو الأدلَّة السَّمعيَّة من حيث أنَّها مُوصِلة إلى الأحكام الشَّرعيَّة، وأقسامها، واختلاف مراتبها، وكيفيَّة استثمار[1] الأحكام الشَّرعيَّة منها على وجهٍ كليٍّ.

وقال بعض المُحقِّقين[2]: موضوعه الأدلَّة السَّمعية والأحكام؛ لأنَّا إذا نظرنا في المباحث المُتعلِّقة بكيفيَّة إثبات الأدلَّة للأحكام إجمالًا وجدنا بعضها راجعةً إلى أحوال الأدلَّة؛ كالعموم والخصوص والإطلاق والتَّقييد وغيرها، وبعضُها راجعة إلى أحوال الأحكام؛ لأنَّه يبحث عن الأحوال العارضة للأحكام؛ ككون الوجوب مُوَسَّعًا أو مُضيَّقًا وعَينًا أو كفايةً إلى غير ذلك، فجعْلُ بعضها من المقاصد وبعضِها من اللَّواحق تحكُّمٌ، غاية ما في الباب: أنَّ مباحث الأدلَّة أكثرُ وأهمُّ لكنَّه لا يقتضي الأصالةَ والاستقلال، وهنا إشكالٌ، وهو أنَّه تقرَّر في العلوم العَقليَّة أنَّ الموضوع لا بدَّ أن يكون بيِّنًا بنفسه أو مبيَّنًا في علم آخرَ أعلى، ولا يبين موضوع العلم في ذلك العلم.

وموضوع أصول الفقه: هو الكتابُ والسُّنَّةُ والإجماع والقياس والأحكام عند بعض[3]، وكلُّ هذه الأمور يُبيِّنُون في هذا العلم كما يتَّضح كلُّ واحد في موضعه، ولم أَطَّلع في الكتب المُصنَّفة في هذا الفنِّ للمُتقدِّمين والمُتأخِّرين ما يشفي العَليلَ أو يسقي الغَليلَ، وما أمكنني بعد إتعاب نفسي العليلِ وكدِّ خاطري الخطير أن يقال: هذه الأدلة

---

(١) كتب بحاشية (ق): استفادة. (٢) كتب بين الأسطر في (ق): صدر الشريف.

(٣) كتب بحاشية (ق): كما قال بعض المحققين: موضوعه الأدلة السمعية والأحكام.

والأحكام كلها راجعة إلى الكلام النَّفسي القائم بذاته تعالى كما بيَّن في «مختصر ابن الحاجب»[1]، وقد تحقَّق مباحث الكلام النَّفسي في علم الكلام، وأنَّ[2] بيان هذه الأدلَّة في أصول الفقه فلكونها مأخذَ الأحكام ومناطَها، وإطلاقُ اسم الموضوع عليها بالمجاز تسميةٌ للدَّال باسم المدلول، وعلى سبيل المُساهلة، على[3] أنَّ موضوع هذا العلم بعضُه من ضروريَّات الدِّين فلا احتياج إلى بيانه؛ كالكتاب والسُّنة، فإنَّا نعلم بالضَّرورة ثبوتهما في الدِّين، وأمَّا الإجماع والقياس فمرجعهما إلى الكتاب والسُّنة.

وأمَّا مبادئه: فاعلم أنَّه قد تقرَّر أنَّ لكلِّ علمٍ مبادئَ وموضوعًا ومسائلَ:

فالمبادئ: جمع مبدأ، وهو لغةً ما يُبدأ به أولًا، وفي اصطلاح أهل العلم: يقال لِما يتوقَّف عليه الشُّروعُ في العلم وهو:

- **إما تصوُّراتٌ**؛ كتصوُّر ذلك العلم، وتصوُّر فائدته، وتصوُّر موضوعه وأجزاء موضوعه وحدوده المستعملة فيه، كما يقال: أصول الفقه كذا، والدَّليل كذا، والكتاب كذا، والسُّنة كذا، وغيرها من الحدود المستعملة في هذا العلم.

- **وإمَّا تصديقات**: وهي القضايا التي تتركَّب منها دلائل مسائل ذلك العلم، وهي إمَّا بيِّنة تستعمل في جميع العلوم؛ كقولنا: النَّفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، والمعدوم لا يتَّصف بالموجود، أو خاص ببعض العلوم؛ كقول الهندسي: المساوي للمساوي للشَّيء مساوٍ لذلك الشَّيء والكلُّ أعظم من الجزء، أو غير مُبيَّن[4] يكون مُبيَّنًا في عِلمٍ آخَرَ، كما يقال في هذا العلم: النَّظر الصَّحيح مفيد للعلم بالمطلوب، وقد بُيِّن في الكلام أو بُيِّن في ذلك العلم، كما يقال في هذا العلم: الحُسنُ والقُبحُ شَرعيٌّ لا عَقليٌّ، ثمَّ بُيِّن بدلائله، وهذا كثير جدًّا.

---

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» لأبي الثناء الأصفهاني (١/ ٤٥٣).

(٢) في (ق)، (ك): وأما.

(٣) كتب بحاشية (ق): جواب آخر.

(٤) ألحق بحاشية (ض): بل. ووضع عليها رمز: ظ

وأمَّا موضوع كلِّ علم: شيء[1] يُبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذَّاتية، وإنَّما سمي موضوعًا؛ لأنَّ موضوعات المسائل ترجع إليها، وهو فيما نحن فيه الأدلَّة السَّمعية؛ إذ الأصوليُّ يبحث عنها من حيث كونها موصلةً إلى استنباط الأحكام الفرعيَّة فكانت هي موضوعة له، والتَّوصُّل إليها عرضًا[2] ذاتيًّا لها، والتَّوصُّل يتضمَّن حجِّية القواعد المذكورة في هذا العلم، وكيفيَّة دَلالتها من الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص ونحوها وشروطها من كونها سالمةً عن المُعارضِ أو راجحةً عليه، وما لا بُدَّ للمُستدلِّ ليمكنه[3] الاستدلال، وهذه هي المسائل.

وأمَّا تعريفه فقولُ المُصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**مَعْرِفَةُ دَلَائِلِ الفِقْهِ**».

اعلم أنَّ أصول الفقه مركَّبٌ إضافي نُقِلَ وجُعِلَ عَلَمًا لهذا النَّوع من العلم، فله تعريفان:

أحدهما: أن يُعتبر من حيث إنَّه صار عَلَمًا من غير نظر إلى أجزائه، ويسمى حدًّا لقبيًّا.

والثَّاني: أن يُعتبر أجزاؤه ويُنظرَ إلى الأصول ما معناه، وإلى الفقه ما معناه، ويسمى حدًّا إضافيًّا.

وقدَّم المُصنِّف حدَّه اللَّقبيَّ؛ لأنَّه المقصودُ، فأصول الفقه محدود، ومعرفة دلائل الفقه إلى آخره حدُّه، ومعرفة المحدود موقوفة على معرفة حدِّه، ومعرفةُ الحدِّ موقوفة على معرفة أجزاء الحدِّ، فالمعرفة[4] هي العلم، والفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: أنَّ العلم يتعلَّق بالنِّسبة ولهذا يتعدَّى إلى مفعولين لاقتضاء النِّسبة

---

(١) في حاشية (ض): «فشيء». ووضع عليها رمز: ظ.

(٢) في (ض): عرضيًّا.

(٣) في (ض): لتمكينه.

(٤) كتب بحاشية (ق): قوله: «فالمعرفة هي العلم» وقوله إثره: «والفرق بينهما من وجهين» ظاهره المناقضة، فتأمله.



المنسوبَ والمنسوبَ إليه، نحوُ: علمت زيدًا قائمًا، بخلاف: عرفت زيدًا، فإنَّما وضعت للمفرد.

الثَّاني: أنَّ العلم لا يقتضي سبقَ الجهلِ، بخلاف المعرفة فإنَّها تقتضي سبقَ الجهل، ولهذا لا يقال لله تعالى «عارف» لكن «عالم».

ودلائل: جمعُ دليلٍ، والدَّليل عند أهل هذا العلم: ما يمكن التَّوصُّل بصحيح النَّظر فيه إلى مطلوب خبَريٍّ، وقياسه أن يجمع على أدلة؛ لأنَّ «فعيلًا» لا يجمع على «فعائلَ» إلَّا إذا كان عَلَمَ مُؤنَّثٍ؛ كـ«سعيد» عَلَمِ امرأةٍ و«سعائد».

والدَّليلُ هنا أعمُّ من اليقينيِّ والظَّنيِّ ليتناول خبَرَ الآحاد والقياسات الظَّنية.

ودلائل: جمعٌ مضافٌ يفيدُ العُمومَ، أي: أصولُ الفقه: معرفةُ جميعِ دلائلِ الفقه، حتى لو عرَف بابًا واحدًا لا يقال إنَّه أصوليٌّ.

وقوله: «**إِجْمَالًا**» إشارة إلى أنَّ الواجب في حقِّ الأصوليِّ: المعرفة الإجماليَّة لا التَّفصيليَّة، والمراد بالمعرفة الإجماليَّة: أن يعرف الكتاب والسُّنة والإجماع والقياس وأقسامَها وأنواعها وأصنافها، وكونَ الأمرِ للوجوب والنَّهيِ للحُرمة، إلى آخر ما يُذكر في هذا الكتاب، لا أن يعرف أنَّ الكتاب والسُّنة دليلٌ، والإجماع والقياس حجَّةٌ فقط كما قيل، فإنَّه لا وجهَ له؛ فإنَّ العاميَّ يعرف ذلك ولا يقال إنَّه أصوليٌّ.

و«**إجمالًا**» منصوب: إمَّا على أنَّه صفةُ مصدر محذوف، أي: عِرفانًا، أو أنَّه تمييز من إضافة المعرفة إلى الدَّلائل، أي: معرفة الدَّلائل من جهة الإجمال.

وقوله: «**وَكَيْفِيَّةِ الِاسْتِفَادَةِ**» مجرورٌ معطوفٌ على دلائل، أي: معرفة كيفيَّة الاستفادة، أي: استنباط الأحكام الشَّرعيَّة من الأدلَّة، والمرادُ من كيفيَّة الاستفادة: معرفة شرائط الاستدلال؛ كمعرفة تقديم النَّص على الظَّاهر، والمتواتر على الآحاد، ممَّا يأتي في الكتاب السَّادس من[1] التَّعادل والتَّراجيح، وإنَّما كان ذلك

(١) في (ق): في.



من أصول الفقه؛ لأنَّ الاستنباط لا يمكن إلَّا بعد معرفةِ التَّعارض والتَّرجيح؛ لأنَّ الأدلَّة الظَّنية متعارضة؛ كحديث: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ»[1] مع حديث: «هَلْ هُوَ إِلَّا بَضْعَةٌ مِنْكَ»[2].

وقوله: «وَحَالِ الْمُسْتَفِيدِ» مجرورٌ معطوف على «كيفيَّة الاستفادة»، أو على «دلائل»، أي: ومعرفة حال المستفيد.

والمستفيد: من يطلب حكمَ الله تعالى، فيتناول المجتهدَ والمُقلِّدَ؛ لأنَّ المجتهد يستفيد الأحكام من الأدلَّة، والمُقلِّدَ من المجتهد.

وأشار المُصنِّف بذلك إلى شرائط الاجتهاد، وشرائط التَّقليد التي ذكرها في الكتاب السَّابع، وإنَّما كان ذلك من أصول الفقه؛ لأنَّ الاستنباط لا بُدَّ له من مستنبِطٍ، فظهر أنَّ أصول الفقه عبارةٌ عن هذه المعارف الثَّلاث[3]، وكلّ واحد منها أصلٌ، ولذلك قال: «أصول الفقه» بلفظ الجمع، ولم يقل: «أصل الفقه» هذا بيان مفردات الحدِّ.

وأمَّا بيان محترزاته:

فقوله: «**معرفة**» بمنزلة الجنس، وقوله: «**دلائل الفقه**» احتِراز عن معرفة دلائل غير الفقه؛ كدلائل النَّحو والصَّرف والمنطق وغيرها.

---

(١) رواه أبو داود (١٨١)، والترمذي (٨٢)، والنسائي (٤٤٧)، وابن ماجه (٤٧٩)، وابن حبان (١١١٦) من حديث بُسْرَةَ بِنْتِ صَفْوَانَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا.

قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(٢) رواه أبو داود (١٨٢)، والترمذي (٨٥)، والنسائي (١٦٥)، وابن حبان (١١٢٠) من حديث طلق بن على رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

وصحَّحه العلامة الحويني في سؤالي له في المحرم سنة ١٤٤٢هـ.

(٣) كتب بحاشية (ق): وهي معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة، وحال المستفيد.

وقوله: «**إجمالًا**» احتِراز عن الفقه والخلاف[1]؛ إذِ الأدلَّة المُبيِّنةُ فيهما تفصيليَّة، أي: على كلِّ مسألةٍ مسألةٍ دليلٌ دليلٌ هذا.

ثم على هذا الحدِّ اعتراضات:

(١) منها ما قيل: إنَّ الصَّحابة كانوا عارفين بأدلَّة الفقه والكيفيَّتين مع أنَّه لا يطلق عليهم اسم الأُصولي؛ لأنَّ المُعرَّف لنا هذا المدون الاصطلاحي، ثمَّ قال: بل التَّعريف الصَّحيح أن يقال: أصول الفقه علم يُعلَم منه أدلَّةُ الفقه والكيفيَّتان[2].

قلت: في هذا الكلام نظرٌ من وجوه:

أما أولًا: فلأنَّه لا يلزم من عدم إطلاق اسم الأصولي أن لا يكونوا أصوليِّين؛ لأنَّ تدوينَ هذا العلم حَدَثَ بعدَهم، فلمَّا لَمْ يُطلَقْ اسمُ الأصولي عليهم في حياتهم لم يُطلَقْ بعد مماتهم.

وأمَّا ثانيًا: فالتَّعريف الذي اختاره ممَّا يُقضى منه العجبُ؛ لأنَّه جعل أصولَ الفقه عِلمًا يُعلم منه أدلَّة الفقهِ والكيفيَّتان، فلزم أن لا يكون معرفةُ الأدلَّة والكيفيَّتين[3] من أصول الفقه، وما قال به أحدٌ، ولأنَّه لا بدَّ من قَيدِ: «إجمالًا»؛ لأنَّ مجرَّد الأدلَّة والكيفيَّتين[4] ليس[5] من أصول الفقه، ولأنَّه يلزم على تعريفه أن يكون علم الفقه بعضًا من أصول الفقه؛ لأنَّه يُعلَمُ منه أدلَّةُ الفقه.

(٢) ومنها[6] ما قيل: كيف يَصِحُّ أن يكون أصولُ الفقه معرفةُ الأدلَّة، وأصولُ الفقه أمر ثابت سواءٌ وُجد العارف به أم لا؟ ولو كان هو المعرفةَ لَزِمَ مِن فقدان العارف

(١) كتب بحاشية (ق): أي: علم الخلاف.

(٢) وهو كلام العبري في «شرحه» (ق٢أ).

(٣) في (ق)، (ك): والكيفيتان.

(٤) في (ق)، (ك): والكيفيتان.

(٥) ليست في (ض).

(٦) وهو كلام الإسنوي في «نهاية السول شرح منهاج الوصول» (١/ ١٠).



بأصول الفقه فقد أن أصول الفقه، وليس كذلك، ولذلك قال الإمام في «المحصول»[1]: «مجموع طرق الفقه»، ولم يقُل: «معرفة مجموع طرق الفقه».

قلت: الجواب عنه أنَّه مَن جَعَلَ أصول الفقه المعرفةَ، أو العلمَ بالأصول التي يُستنبط منها[2] الأحكامُ الفرعيَّة عن الأدلَّة السَّمعيَّة يلتزم ذلك؛ لأنَّ أصول الفقه ليس مكتوبًا في متون الدَّفاتر، بل ما كُتِبَ نقوشٌ دالَّة على ما في صدور الرِّجال.

(٣) ومنها ما قاله أيضًا أنَّه تعالى عالم بهذه المعارف الثَّلاث، ولا يصدق الحدُّ عليه؛ لأنَّه تعالى لا يقال إنَّه عارف.

قلت: الغرض من هذه التَّعريفات تفهيم المُتعلِّمين، وهو تعالى خارج منزَّه عنهم.

(٤) ومنها له أيضًا أنَّه تقرَّر عند أهل هذه الصِّناعة أنَّ موضوع أصول الفقه: الأدلَّة السَّمعيَّة، ومعرفة الموضوع خارج عن حقيقة العلم وتصوُّره.

قلت: يقدَّر مضافٌ، أي: معرفة أحوال دلائل الفقه، والأحوال هي المسائل، وحقيقة العلم: عبارة عن جميع مسائله، وسنحقق ذلك بعد.

ولنا على هذا الحدِّ إشكالٌ قويٌّ: وذلك أنَّه تقرَّر في صناعة التَّحديد أنَّ المُعرِّف لا بدَّ أن يكون أجلَى من المُعرَّف بأن يكون أجزاؤه معلومةً[3] قبلَه، وها هنا ليس كذلك؛ لأنَّ أدلَّة الفقه غيرُ بيِّن بنفسه بل يعلم بتعليم المُعلِّم، وفي قوله: «**إجمالًا**» إجمالٌ عظيم فما[4] المراد منه؟ وكذا في قوله: «**كيفيَّة الاستفادة**» إجمالٌ؛ لأنَّه عبارة عن كتاب التَّعادل والتَّراجيح، وكذا قوله: «**وَحَالِ المُسْتَفِيدِ**»؛ لأنَّه عبارة عن الكتاب السَّابع وهو آخر الكتاب، فلا يتَّضح هذا الحدُّ حقَّ اتِّضاحه إلَّا بعد تمام الكتاب وكمال معرفته، فهو تعريفٌ بما هو أخفى، وإنَّه غير جائز.

---

(١) «المحصول في علم الأصول» (١/ ٩٤).

(٢) في (ق)، (ك): بها.

(٣) في (ض): معلومًا.

(٤) في (ق): فيم.

وينحلُّ هذا الإشكال بتمهيد مقدِّمةٍ نافعة في كثير من المواضع المشكلة وهي:

أنَّ الحدَّ عند الأصوليِّين: عبارة عن قول جامع مانع، سواء كان بالذَّاتيات أو لا، وهو على ثلاثة أقسام:

حدٌّ حقيقيٌّ: وهو ما يكون بالجنس والفصل القريبين.

وحدٌّ رسميٌّ: وهو ما يكون بالجنس واللَّازم البيِّن.

وحدٌّ لفظي: وهو تفسير معنى لفظٍ بلفظٍ آخَرَ أجلَى، سواءٌ كان مرادفًا له مثل: القمحُ البُرُّ، أو غير مرادفٍ مثل تعريف الاصطلاحات، نحو تعريف الأصل والفقه عند أهل الصِّناعة، وتعريف أصول الفقه عندهم.

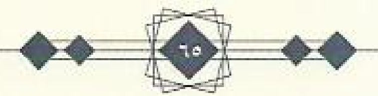
إذا عرفت ذلك فاعلم أنَّ الماهيَّة التي يراد تعريفها إمَّا أن يكون لها تحقُّق في الواقع[1] مع قطع النَّظر عن العقل والاعتبار، أو لا:

والقسم الأوَّل: الماهية الحقيقية، أي: الثابتةُ في نفس الأمر، ولا بدَّ في هذا القسم من أن يكون المعرِّف أجلى والأجزاء معلومًا قبلها، ولا بدَّ مع ذلك من احتياج بعض الأجزاء إلى بعضها.

والقسم الثَّاني: هو الماهيَّة الاعتباريَّة، أي: الكائنة بحسب اعتبار العقل، كما إذا اعتبر الواضع عدَّة أمور فوضع بإزائها اسمًا، وفي هذا القسم لا يشترط كون المعرِّف أجلَى، ولا احتياج بعض الأجزاء إلى بعض كلفظ أصول الفقه الموضوع بإزاء المعارف الثلاث، ولفظ الفقه الموضوع بإزاء مسائل مخصوصة، وكما يقال في علم المنطق: لفظ الجنس بإزاء الكلي المَقول على المختلفين بالحقيقة، إلى غير ذلك من الاصطلاحات. إذا انتقش هذا على صحيفة الخاطر،

فنقول: تعريف الماهيَّة الحقيقيَّة بمسمَّى اسمه من حيث إنَّها ماهيَّة حقيقيَّة تعريف حقيقي يفيد تصوير الماهيَّة في الذِّهن بالذَّاتيات كلها أو بعضها، أو بالعَرَضيَّات أو

(١) كتب بين الأسطر في (ض): «أو الخارج».



بالمُركَّب منها، وتعريف مفهوم الاسم وما يعقله الواضع، فوضع الاسم بإزائه تعريف لفظي يفيد تبيين ما وضع الاسم بإزائه بلفظٍ أشهرَ؛ كقولنا: الغضنفر أسدٌ، وبلفظ يشتمل على تفصيل ما دلَّ عليه الاسم إجمالًا كما نقول: أصولُ الفقه كذا، والفقهُ كذا، وقد يتَّحد التَّعريفُ اللَّفظي والحقيقي إلَّا أنَّه قبلَ العِلم بوجود المحدود يكون لفظيًّا، وبعدَ العِلم بوجوده ينقلب حقيقيًّا، مثلًا تعريفُ المُثلَّث بسطحٍ يحيط به ثلاثة أضلاع تعريفٌ لفظي، وبعد العلم بوجوده بالإحساس يصير هو بعينه تعريفًا حقيقيًّا، فإذا تأمَّلت ما ذكرنا اندفع الإشكال واتَّضح الحالُ في كثير من المواضع، ولله الحمد على مَنِّه.

وأمَّا بيان الحدِّ الإضافيِّ:

فالأصولُ في اللُّغة: [جمع أصل، وهو][1] ما ينبني عليه الشَّيءُ، ويقال في الاصطلاح للرَّاجح، يقال: الأصل الحقيقة، أي: الرَّاجح، وللمستصحَبِ يقال فيما غلب نجاسته: تعارض الأصل، والظَّاهرُ يعني المستصحَبَ: الطَّهارةُ، وللقاعدة الكلِّية يقال: لنا أصل وهو أنَّ النَّص مقدَّم على الظَّاهر، وللدَّليل يقال: الأصل في هذه المسألة الكتاب أو السُّنة، أي: الدَّليل، وإذا أضيف إلى العلم وقيل: «أصول الفقه» فالمراد دليلُه.

ويقال: فَقِهَ بكسر العين إذا فَهِمَ، وبفتحها: إذا سبق غيرَه إلى الفَهمِ، وبضمِّها: إذا صار الفقه سجيةً[2] له، والفَهمُ مغاير للعلم؛ إذِ الفَهمُ عبارة عن جَوْدة الذِّهن من جهة تهيئته لاقتناص[3] ما يَرِدُ عليه من المطالب وإن لم يكن المُتَّصف به عالمًا كالعامِّي الفَطِن، فكلُّ عالم فهِم وليس كلُّ فهِم عالمًا، وهذا معنى الفقه لغةً.

وأمَّا معناه اصطلاحًا فما ذكره المُصنِّف وهو قوله: «**العلم بالأحكام الشَّرعيَّة** إلى آخره».

---

(١) ليس في (ق)، (ك).

(٢) كتب بحاشية (ق): أي: طبيعة.

(٣) كتب بحاشية (ق): لاكتساب.



واعلَم أنَّ تحقيق هذا الحدِّ يستدعي تقديمَ مقدِّمتين ليتَّضح حقَّ اتِّضاحه:

المُقدِّمة الأوَّلى: أنَّ العلم لا بدَّ له من معلوم؛ [لأنَّ العلم: إمَّا إضافة بين العالم والمعلوم، وإمَّا صفة ذات إضافة كما عند الأكثرين، وعلى كلا التَّفسيرين لا بدَّ له من معلوم][1]، وذلك المعلوم إمَّا أمر قائم بنفسه كالجوهر، أو غير قائم، وهو إمَّا تأثير في الغير وهو الفعل؛ كالتَّبريد والتَّسخين والضَّرب والشَّتم وغيرها من الأفعال، أو لا، وهو إمَّا يفيد نسبةً بها يرتبط الفِعلُ بذات المُكلَّف وهو الحكم، أو لا، وهو للصِّفات الحقيقيَّة كالحياة والقُدرة وغيرهما.

المُقدِّمة الثَّانية: هي أنَّ الحكم في اللُّغة يقال للنِّسبة المفيدة، وفي الشَّرع يطلق على ثلاثة معانٍ:

أحدها: على خطاب الله، وهو الكلام النَّفسي القائم بذاته تعالى وهو قديم.

وثانيها: على تعلُّقه بأفعال المُكلَّفين اقتضاءً أو تخييرًا، على ما اختاره ابن الحاجب في «مختصره» في باب النَّسخ بقوله: «ونعني بالحكم: ما حصل على المُكلَّف بعد أن لم يكن»[2].

وثالثها: على مجموع المعنيين.

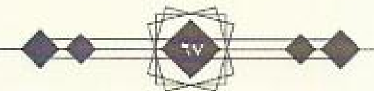
والحكم بالمعنيين الأخيرين حادثٌ، والمراد من كون الحكم شرعيًّا: أنَّه عُلِمَ من الشَّرع، ومن كونه فرعيًّا: أنَّ المقصود منه العملُ به لا الاعتقاد فقط، والأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة قد تكون مستفادةً بالنَّظر والاستدلال من الأدلَّة السَّمعيَّة، وقد لا تكون كذلك، والمستفادةُ إمَّا أن تكون مشهورةً بحيث يعرفها المُتديِّن وغيرُه، أو لا.

إذا عرَفتَ ذلك فقوله: «**الفقه العلم**» يشمل جميع العلوم، وقوله: «**بالأحكام**» احتِراز عن العلم بالذَّوات والصِّفات والأفعال، وقوله: «**الشَّرعيَّة**» احتِراز عن

---

(١) ليس في (ض).

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» لأبي الثناء الأصفهاني (٢/ ٤٨٩).



العقليَّة واللُّغويَّة؛ كقولنا: كلُّ موجود ممكن له سبب، وقوله: «**العمليَّة**» احتِراز عن الأصليَّة وكون الإجماع حجةً.

وقوله: «**المكتسب**»[1] بالرَّفع صفة للعلم، لا بالجرِّ ليكون صفة للأحكام لتذكيره، وقدَّم الأحكام احتِرازٌ[2] عن علم الله تعالى.

وقوله: «**من أدلتها**» احتِرازٌ عن علم جبريل، والرسول، وعن العلم بالأحكام المشهورة:

أمَّا علم جبريل: فلأنَّه مستفادٌ من اللَّوح أو من إلقاء الله تعالى في رُوعه،

وأمَّا علم الرسول: فمن الوحي لا بالنَّظر والاستدلال، وإن جوَّزنا له الاجتهاد،

وأمَّا علم البعض بالأحكام المشهورة كوجوب الصَّلاة والصَّوم من دين محمدٍ؛ فظاهرٌ.

وقوله: «**التَّفصيلية**» احتِراز عن المُقلِّد؛ لأنَّه لا يتمكَّن من الدَّليل عليه، أي: على كلِّ مسألة مسألة، وإنَّما دليله قولُ المفتي وهو شاملٌ لجميع المسائل، إذ المرادُ من الاكتساب الاكتساب أصالةً بلا واسطة، وعلم المُقلِّد بواسطة المجتهد.

وما قيل: «احتِراز من علم الخلاف»[3] باطلٌ؛ لأنَّ علم الخلاف من علم الفقه عند المُحقِّقين[4]، فلا حاجة إلى إخراجه بما تَعَسَّفَ.

وفي هذا الحدِّ نظرٌ من وجوه[5]:

---

(١) كتب بحاشية (ق): يعني «المكتسبُ» صفة للعلم لا الأحكام لوجهين: الأول: الأحكام مؤنث والمكتسب مذكر، فلا يكون المذكر صفة للمؤنث. والثاني: أن الأحكام قديم والمكتسب حادث فلا يكون الحادث صفة للقديم.

(٢) كتب بحاشية (ق): أي: بلفظ المكتسب احتراز عن علم الله تعالى.

(٣) هو كلام الإمام الإسنوي في «نهاية السول شرح منهاج الوصول» (١/ ٩).

(٤) كتب بحاشية (ض)، (ق): قاله الغزالي في المستصفى.

(٥) ينظر: «نهاية السول شرح منهاج الوصول» (١/ ١٣).

أحدها: أنَّ الفقه إذا كان هو العلم بالأحكام يلزم أن يكون أصولُ الفقه أدلَّةَ العِلمِ بالأحكام، لكنَّه أدلَّة الأحكام نفسِها؛ لأنَّ مدلول الدَّليل هو الحكم لا العِلمُ بالحُكم.

الجواب: أنه ملتزم؛ لأنَّ المستفاد من الأدلَّة الشَّرعيَّة هو العلم بالأحكام، لا نفسُها؛ لأنَّها قديمة على ما سيأتي.

الثَّاني: أن أكثر علم الصَّحابة إنَّما حصل بسماعهم من النبي عليه الصلاة والسلام لا بالاستدلال، فيكون ضروريًّا، فلزم ألَّا يسمَّى علمهم فِقْهًا ولا يسمَّوْا فقهاءَ، وهو باطل.

والجواب: أنَّ هذا التَّعريف للمُدوَّن المعروف بعدَهم، فهم فقهاءُ لا بهذا المعنى.

الثَّالث: العِلمُ من الألفاظ المشتركة؛ لأنَّه يطلق ويراد حصول صورة شيء في العقل، ويطلق ويراد الاعتقاد الثَّابت الجازم المطابق وهو اليقين، ولا يجوز استعمال الألفاظ المشتركة في الحدود.

قلت: الجواب مشهور أنَّ العلم في عرف الأصوليِّين بمعنى الثَّاني.

الرابع: إمَّا أن يكون العلم بمعنى الأعمِّ، أو بمعنى الأخصِّ، فإن كان الأوَّل فلا يرد السُّؤال الآتي أي قوله: «**قيل: من باب الظُّنون**»، وإن كان الثَّاني فلا حاجة إلى قوله: «**التَّفصيلية**»؛ لأنَّه يحترز بهذا القيد عن المُقلِّد، وقد خرج بقيد العلم؛ لأنَّ المُقلِّد لا علم له من أجل التَّقليد؛ لأنَّ التَّقليد لا يُحصِّل علمًا.

الجواب: أنَّ العلم بمعنى الثَّاني، وقيدُ «**التَّفصيلية**» لإخراج ما خرج بالالتزام بالمطابقة، وهذا جائز عند المُحصِّلين.

الخامس: أنَّ اللَّام في الأحكام إمَّا للعهد، ولا معهود، وإمَّا للجنس أو الاستغراق:

فيلزم من الأوَّل: أن يكون العالم بثلاثة أحكام: بالاستدلال فقهًا؛ لأنَّ مرادنا بالعاميِّ: من حصَّل أطراف العلوم لكن لم يبلغ درجة الاجتهاد في الكُلِّ، لا العوامُّ فإنَّهم أنعام؛ لأنَّ الأصحَّ جواز تجزيء الاجتهاد، فيصدق الحدُّ بدون المحدود، فلا يكون مطَّردًا.

ومن الثَّاني: أن لا يوجد مجتهدٌ أصلًا؛ لأنَّه لم يوجد مجتهد عالم بجميع الأحكام، وذلك باطل؛ لأنَّ مالِكًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مجتهد اتِّفاقًا ولم يكن عالمًا بجميع الأحكام؛ لأنَّه سئل عن أربعين مسألةً فقال في ستٍّ وثلاثين: «لا أدري»[1]، فلا يكون الحدُّ منعكسًا لوجود المحدود بدون الحدِّ؛ لأنَّ عِلمَ مالك كان فقهًا باتِّفاق وهو فقيه، ولم يصدق حدُّ الفقه، فانتقض الحدُّ طردًا وعكسًا، فيكون باطلًا.

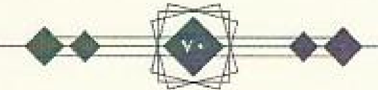
الجواب عن الأوَّل: أنَّه يجوز أن تكون اللَّام في الأحكام للعهد الذِّهني؛ لأنَّ كلَّ أحد من أهل العلم يعلمون أنَّ لنا أحكامًا فقهيةً، فاللَّام إشارة إلى تلك الصُّورة الذِّهنيَّة.

وعن الثَّاني: أن استنباط الأحكام عن الأدلَّة السَّمعية لا يمكن إلَّا للمجتهد في الكُلِّ، أي: للمجتهد المطلَق؛ لأنَّه جازم بوجوب العمل بموجَب ظنِّه، فظنُّه معتبر في الشَّرع باعتبار الشَّارع؛ فإنَّ الشَّارع أوجب عليه العمل بموجَب ظنِّه، بخلاف العامِّي المذكور فإنَّه غير جازم في وجوب العمل بموجب ظنِّه، فإنَّ الشَّارع لم يوجب عليه العمل بموجب ظنِّه، فكأن الشَّارع ناط الحكم بظنِّ المجتهد المطلَقِ، والجزمُ بالعلَّة أعني ظنَّه يوجب الجزمَ بالمعلول أعني الحُكمَ، وأمَّا ظنُّ العاميِّ فلم يعتبره الشَّارع ولم يلتفت إليه.

وعن الثَّالث: بأنَّ المراد بالعلم بالجميع أن يكون الشَّخص مستعدًّا استعدادًا قريبًا من الفعل للعلم بجميع الأحكام، أي: يكون عالمًا بمبدأ تفاصيل الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة ليرجع في استعلام كلِّ مسألة إليه، لا أن يكون الكلُّ حاضرًا عنده في تلك الحالة؛ لأنَّ الاجتهاد يستدعي زمانًا للفِكر، ومالكٌ كان كذلك.

السَّادس: هذا الحدُّ ليس بمانع لدخول تصوُّرات الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة فيه، والعلم بتصوُّرات الأحكام ليس بفقهٍ؛ لأنَّ الفقه العلمُ التَّصديقيُّ بالأحكام لا العلمُ التَّصوُّري، يعني العلمَ بقولنا: «الوتر مندوب» لا العلمَ بأنَّ النَّدب ماذا والمندوب ماذا؟

(١) رواه أبو زرعة الدمشقي في «تاريخه» (ص٤٢٢)، وابن عبد البر في «التمهيد» (١/ ٧٣) بنحوه.



السَّابع: قوله: «**العملية**» المراد منه إن كان عمل الجوارح فيخرج عنه إيجاب النِّيَّة وتحريم الرِّياء والحسد وغيرهما من المسائل الفقهيَّة التي لا تتعلق بالجوارح، وإن كان المراد أعمَّ من الجوارح والبواطن فيَرِدُ جميعُ أصول الدِّين، فالصَّواب بدل «العمليَّة»: «الفرعيَّة» كما في «مختصر ابن الحاجب»[1] وغيره.

قال: (قِيلَ: الفِقْهُ مِنْ بَابِ الظُّنُونِ.

قُلْنَا: المُجْتَهِدُ إِذَا ظَنَّ الحُكْمَ وَجَبَ عَلَيْهِ الفَتْوَى، وَالعَمَلُ بِهِ؛ لِلدَّلِيلِ القَاطِعِ عَلَى وُجُوبِ اتِّبَاعِ الظَّنِّ، فَالحُكْمُ مَقْطُوعٌ بِهِ وَالظَّنُّ فِي طَرِيقِهِ).

هذا الاعتراض أورده القاضي أبو بكر الباقلَّاني على حدِّ الفقه، وتقريره أنَّ الحدَّ يجب أن يكون مطابقًا للمحدود في الصِّدق، وهذا ليس كذلك؛ لأنَّ الفقه ظنِّيٌّ، فتعريفه بالعلم باطل؛ لأنَّ العلم لا يصدق على الظَّن.

أمَّا بيان كون الفقه ظنيًّا: فلأنَّه مستنبطٌ من الأدلَّة السَّمعيَّة الظَّنِّيَّة، والمستفاد من الظَّنِّ يكون ظنيًّا، وإنَّما قلنا إنَّ الأدلَّة السَّمعيَّة ظنِّيَّة؛ لأنَّ ما كان مِن قبيل أخبار الآحاد والإجماع الظَّنِّي والقياس فلا كلام[2] في ظنِّيَّته، وما كان من الكتاب والسُّنَّة المتواترة فقليل ومع ذلك متنُه قطعيٌّ، أمَّا دَلالته فظنِّيَّة؛ لأنَّ إفادتها العلم متوقفةٌ على نفي احتمالات عشرة، ولم يثبت نفيُها بدليل قطعيٍّ كما بُيِّن في موضعِه[3]، وإذا كان كذلك فلا يصحُّ تعريف الفقه بالعلم.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**المُجْتَهِدُ إِذَا ظَنَّ الحُكْمَ**»، وتقريره: أنَّا نمنع أنَّ الفقه من الظُّنون، وسند المنع أنَّ المجتهد إذا ظنَّ كون الحكم مُعلَّلًا بوصف معيَّن في[4] صورة معينة ووُجد[5] ذلك الوصف بعينه في صورة أخرى غلب على ظنِّه وجود

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» لأبي الثناء الأصفهاني (١/ ١٣).

(٢) في (ض): خلاف.

(٣) كتب بحاشية (ق): أي: في علم الكلام.

(٤) في (ق): و.

(٥) كتب بحاشية (ق): كتحريم الخمر بسبب السُّكر، فإذا وُجد السُّكرُ في شيء آخر غلب على الظن تحريم ذلك الشيء.

الحكم فيها وهو جازم بذلك الظَّن وانعقد الإجماع على وجوب العمل بموجب ظنِّه وكثرت أخبار الآحاد في ذلك حتَّى صار متواتر المعنى، وصار ذلك بمثابة نصٍّ قاطع من الشَّارع على أنَّ كلَّ حكم غَلَبَ على ظنِّ المجتهد فهو ثابتٌ في عِلم الله، فيكون ثبوتُ الحُكم المظنون قطعيًّا، فيصحُّ إطلاق العِلم على إدراكِه، فمعنى قوله: «**وَالظَّنُّ فِي طَرِيقِهِ**» أي: صار الظَّن وسيلةً إلى هذا العلم؛ لأنَّ المجتهد هو الذي يُفضي به ظنُّه الحاصل من الأدلَّة إلى العلم بالأحكام.

أو نقول: معنى قوله: «**وَالظَّنُّ فِي طَرِيقِهِ**» أنَّ طريقَ العمل بالحكم وهو الدَّليل الدَّالُّ على ثبوته وَقَعَ مسمَّى الظَّن فيه، فإذن الظَّنُّ في الطَّريق لا في نفس الحكم.

أو نقول في بيان قوله: «**وَالظَّنُّ فِي طَرِيقِهِ**»: المدَّعى أنَّ كلَّ حكم شرعيٍّ معلوم؛ لأنَّه ثابت بالإجماع، [وكلُّ ثابت بالإجماع][1] معلوم، ينتج أنَّ كلَّ حكم شرعيٍّ معلوم، وهو المطلوب:

أمَّا بيان الصُّغرى: فلأنَّ الأحكام إمَّا متَّفقٌ عليه وهو ثابت بالإجماع وهو ظاهر، وإمَّا مختلف، فالإجماع منعقد على أنَّ المجتهد إذا غلب على ظنِّه حكمٌ شرعيٌّ من أدلَّة شرعيَّة فهو حكم الله في حقِّه وحقِّ مقلِّديه، فصارت الأحكام في مواقع الخلاف ثابتة بالإجماع عند ظنون المجتهدين.

وأمَّا بيان الكبرى: فلأنَّ الإجماع معصوم عن الخطأ على ما تقرَّر في موضعه، وبهذا التَّقرير صحَّ أنَّ الفقه عِلمٌ.

والحقُّ: أنَّ المراد بالعلم في هذا الموضع: هو الاعتقاد الجازم القريب من العلم، لا العلم بمعنى اليقين التام؛ لأنَّ الفقهَ هو العِلمُ المكتسب من الأمارات بالأحكام التي يجب على المُكلَّف العمل بها، لا بالأحكام التي هي واقعة في الواقع، فإنَّه غيبٌ لا ينفذ فيه إلَّا علم عالم الغيب.

---

(١) ليس في (ض).



واعلم أنَّ هذا الاعتراض والجواب لا يتَّضح حقَّ الاتِّضاح إلَّا بعد معرفة تقسيمٍ لم أجِد رُخصة مِن خاطري في تَركِه، وهذا التَّقسيم وإن كان مشهورًا بين القوم إلَّا أنِّي أدخلتُ فيه دقيقة غريبةً كثيرةَ الفوائد غزيرة العوائد:

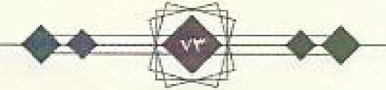
وذلك أنَّا[1] إذا تصوَّرنا أمرًا وحكَمنا به على غيره فهو التَّصديق، إمَّا أن يكون مع الجزم بالإسناد، أو لا، والأوَّل إن لم يكن مطابقًا فهو الجهل المُركَّب، وإن كان مطابقًا للواقع فهو التَّقليد إن لم يكن معه موجبٌ للجزم، وإن كان معه موجبٌ له فهو العِلمُ واليقينُ، فالعلم تصديقٌ جازم مطابق لموجب، والموجب إمَّا عقلي أو حسيٌّ أو مركَّب من العقل والحسِّ، والأوَّل إن كفى فيه تصوُّرُ طرفيه يسمَّى علمًا بديهيًا، وإلَّا نظريًا، والثَّاني علمًا بالمحسوسات، والثَّالث إن كان الحسُّ حسَّ سمع يسمى بالمتواترات، وإلَّا فإن كان لفعل البشر مدخلٌ فيه أو لا، فالأوَّل التَّجربيَّات والثَّاني الحدسيَّات، وغير الجازم إن تساوى طرفاه فهو الشَّك، وإلَّا فالرَّاجح ظنٌّ والمرجوح وهمٌ.

وهنا دقيقة: وهي أنَّ الرجحان إمَّا أن يكون في الاعتقاد أو في المعتقد، والمعتقد الرَّاجح قد يكون متساوِيَ الطَّرفين في الاعتقاد، والاعتقاد الرَّاجح هو الظن لا المعتقد الرَّاجح أحدُ طَرَفيهِ فإنَّه أعمُّ من الظَّن والعلم وغيره، هذا هو التَّحقيق في هذا الموضع فانظر فيه فإنَّه مِن مطارح الأذكياءِ، ولا تمدَّن عينيك إلى أقوال الشَّارحين فإنَّه مضيِّعٌ للوقت وموجبٌ للمقت.

وفي قول المُصنِّف: «**فَالحُكْمُ مَقْطُوعٌ بِهِ**» نظرٌ قويٌّ، وهو أنَّ القطع أعمُّ مِن العِلمِ؛ لأنَّ كلَّ علم فيه قطع وليس كلُّ قطع فيه علمٌ؛ فإنَّ المُقلِّد قاطع ولا عِلمَ له، والمطلوب إثبات العلمِ لا القطعِ، ولا يلزم من وجود الأعمِّ وجود الأخصِّ، فكأنَّ المُصنِّف أشار بذلك إلى أنَّ الحاصل من الاجتهاد غايتُه القطعُ لا العلم بمعنى اليقين التَّام كما أشرت إليه.

---

(١) ليست في (ق).



قال: (وَدَلِيلُهُ المُتَّفَقُ عَلَيْهِ بَيْنَ الأَئِمَّةِ:

الكِتَابُ،

وَالسُّنَّةُ،

وَالإِجْمَاعُ،

وَالقِيَاسُ.

وَلا بُدَّ لِلْأُصُولِيِّ مِنْ تَصَوُّرِ الأَحْكَامِ لِيَتَمَكَّنَ مِنْ إِثْبَاتِهَا وَنَفْيِهَا، لا جَرَمَ رَتَّبْنَاهُ عَلَى مُقَدِّمَةٍ وَسَبْعَةِ كُتُبٍ).

إشارة منه إلى ضبط الكتاب في مقدِّمة وسبعة كتب، وبيانه: أنَّ أدلة الفقه تنقسم إلى متَّفق عليه بين الأئمَّة الأربعة: «الكتاب، والسُّنة، والإجماع، والقياس»، وقيَّدنا الأئمة بالأربعة؛ لأنَّهم من أئمَّة أهل السُّنة والجماعة ولا اعتبار بأئمَّة أهل البدع والأهواء، فلا عبرة بمخالفة الدَّهرية في الكتاب والسُّنة، ولا بمخالفة الرَّوافِض في الإجماع، ولا بمخالفة النَّظَّام في القياس.

فَعَقَدَ كُتُبًا أربعة في بيان المتَّفق عليه، وكتابًا خامسًا لبيان المختلف فيه منها؛ كالاستصحاب، والمصالح المرسلة، والاستحسان، وغيرها ممَّا سيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى.

ولمَّا كانت الأدلَّة السَّمعية متعارضةً ولا يتمُّ استنباط الأحكام منها إلَّا بعد معرفة التَّعادل والتَّراجيح عقد كتابًا سادسًا لبيان التَّعادل والتَّراجيح، ولا بدَّ في الاستنباط من المستنبِطِ وهو المجتهِدُ عقَدَ كتابًا سابعًا لبيان الاجتهاد وما يتعلق به، ولمَّا كان الاستنباط بإثبات الأحكام تارَةً وبنَفيِها أُخرَى -كما نقول في أصول الفقه: «الأمر للوجوب لا للندب، والنَّهي للتَّحريم لا للكراهية»، وفي الفقه: «الوتر واجب وليس بمندوب، أو مندوب وليس بواجب»، ولا بدَّ في الحكم على الشيء من تصوُّر المحكوم عليه والمحكوم به- احتاج الأصوليُّ والفقيه إلى تصوُّرات الأحكام

الخمسة: الوجوب، والنَّدب، والتَّحريم، والكراهة، والإباحة، بأن يعرفها بالحدود أو الرسوم كما سيأتي.

وإنَّما قال: «**لا بُدَّ لِلْأُصُولِيِّ مِنْ تَصَوُّرِ الأَحْكَامِ**»؛ لأنَّ الأصوليَّ محتاج في الاستنباط إلى تصوُّر الأحكام لا إلى التَّصديق بالأحكام، أي: الفقه، مثل: الوتر مندوب، والعشاء واجب؛ لأنَّ التَّصديق بها ثمرةُ الأصول متوقفٌ عليه، فلو توقَّف الأصول عليه لَزِمَ الدَّوْر، فصارت مباحث الكتاب منحصرة في مقدِّمة وسبعة كتب، وإليه أشار المُصنِّف بقوله: «**لا جَرَمَ رَتَّبْنَاهُ عَلَى مُقَدِّمَةٍ وَسَبْعَةِ كُتُبٍ**» إلَّا أنَّ هذه العبارة فاسدة، والعبارة الصَّحيحة[1]: «لا جرم أنَّا رتبناه» بزيادة: «أنَّا»؛ لأنَّ «جرم» بمعنى حقَّ أو كَسَبَ، والذي بعده فاعله، والفعل لا يصلح فاعلًا.

قال: (أَمَّا المُقَدِّمة فَفِي الأَحْكَامِ وَمُتَعَلِّقَاتِهَا، وَفِيهَا بَابَانِ:

البَابُ الأَوَّل: فِي الحُكْمِ، وَفِيهِ فُصُولٌ:

الفَصْلُ الأَوَّل: فِي تَعْرِيفِهِ.

الحُكْمُ: خِطَابُ اللهِ تعالى المُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ المُكَلَّفِ بِالاقْتِضَاءِ أَوِ التَّخيير).

المرادبالمُقدِّمة هاهنا: مايتوقف على المباحث الآتية، ووجه التَّوقُّف أنَّا قدَّمنا أنَّ المقصود من هذا العِلمِ استنباطُ الأحكام، وذلك لا يمكن إلَّا بعد تصوُّرها ومعرفة أقسامها وأحكامها، وهو واضح لا يحتاج إلى البيان، والمُصنِّف قدَّم تعريف الحكم على تقسيمه وأحكامِه كما هو دأبُ أهل التَّحقيق؛ لأنَّ إبانةَ حقائق الأشياء متقدِّمةٌ على بيان لوازمه، فقوله: «**الحكم**» أي: في اصطلاح الأصوليين، وأمَّا عند الفقهاء: فالحكم حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحُرمة وغيرهما، والخطاب والمخاطبة مصدرُ: خاطب يخاطب، إذا وجَّه اللفظَ المفيدَ إلى السَّامع وهو بحيث يسمعه، وخطاب الله: توجيهُ ما أفاد إلى المستمع أو مَن في حكمه ليتناول المعدوم،

---

(١) كتب بحاشية (ق): فالأولى أن نقول: لا جرم أنَّا رتبناه.



لكن المراد من الخطاب هنا: ما أفاد، لا توجيه ما أفاد؛ لأنَّ التَّوجيه ليس بحكم فأُطلق المصدر على المفعول مجازًا.

واختلفوا هل يطلق اسم الخطاب على الكلام الأزلي؟ على مذهبين، وهو مبنيٌّ على تفسير الخطاب.

فإن قلنا: إنَّه الكلام الذي عَلِمَ اللهُ أنَّه يفهمه المُكلَّف في المستقبل؛ كان خطابًا، وإن قلنا: إنَّه الكلام الذي أفهمه بالفعل؛ لم يكن خطابًا، ويُبنى عليه أنَّ الكلام حكم في الأزل، أو يصير حكمًا فيما لا يزال.

والحقُّ أنَّه لا حاجة إلى ارتكاب التَّعسُّفات المذكورة في الشُّروح مِن أنَّ المراد مدلول ما يخاطب به، أو الخطاب بمعنى ما يخاطب به، وغير ذلك؛ إذ يمكن أن يراد من الخطاب معناه الحقيقي، وهو الكلام اللَّفظي الموجَّه نحوَ المُكلَّفِ باقتضاء الفعل منه أو تركه، أو[1] التَّخيير بينهما بتقدير وجودِهِ واتِّصافه بصفات التَّكليف، بإضافة الخطاب إلى الله خرج خطابُ من سواه، إذ لا حكم إلَّا حكمه، والسُّنة والإجماع والقياس كاشفات للحكم لا مثبتات، والسَّيد إنَّما وجب طاعته بإيجاب الله تعالى إيَّاه على عبده.

قوله: «**المتعلق بأفعال**» احتراز عن المُتعلِّق بذاته تعالى، نحو: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾[2] و«**المُكلَّفين**» احتراز عن المُتعلِّق بالجمادات، نحو: ﴿ وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ ﴾[3] هكذا قاله الغزَّاليُّ، فورد عليه: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[4] فإنَّه داخلٌ في الحدِّ، وليس بحكم؛ فبطَلَ طردُه، فزِيدَ عليه: «بالاقتضاء أو التَّخيير»، فاندفع النَّقض، فإنَّ قوله: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[5] ليس فيه اقتضاءٌ ولا تخييرٌ وإنَّما هو إخبارٌ، وعند ذلك استقام الحدُّ؛ لاطِّراده وانعكاسه.

---

(١) في (ق): و.
(٢) آل عمران: ١٨.
(٣) الكهف: ٤٧.
(٤) الصافات: ٩٦.
(٥) الصافات: ٩٦.



واعلم أنّه يمكن الذَّبُّ عن الغزَّاليّ بأنَّ الحيثيَّة مرادةٌ في الحدود وإن لم يصرِّح بها، فإذا قيَّدنا بالحيثيَّة لم نَحتجْ إلى زائد، فيصير المعنى المُتعلِّق بأفعال المُكلَّفين من حيث هم مكلَّفون ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1] لم يتعلَّق بهم من حيث أنّهم مكلَّفون، ولذلك عمَّ المُكلَّف وغيره.

قوله: «**بالاقتضاء أو التَّخيير**» يشمل الأحكام الخمسة، وفي هذا الحدِّ نظرٌ من وجوه:

الأوَّل: أنَّ قيدَ التَّعلُّق في الخطاب يجعله حادثًا؛ لأنَّ التَّعلُّق حادث، والمُركَّب من القديم والحادث حادثٌ، فلزم أن يكون الحكم حادثًا، وهو خلاف مذهب الأشعري.

قلت: قد أسلفنا لك أنَّ الحكم يطلق لمعانٍ ثلاثة:

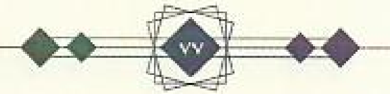
- بمعنى الخطاب من حيث هو من غير اعتبار التَّعلُّق معه، وبهذا المعنى قديم،
- وعلى الخطاب المُتعلِّق، وبهذا المعنى حادثٌ،
- وعلى التَّعلُّق فقط، ولا شكَّ أنّه حادث.

فلو أردنا بالتَّعلُّقِ التَّعلُّقَ النَّفسيَّ لا التَّعلُّق الخارجيَّ يكون الخطاب المُتعلِّق بهذا المعنى قديمًا أيضًا، ولم نحتج إلى ارتكاب المجاز من أنَّ المرادَ من التَّعلُّق ما من شأنه التَّعلُّقُ كما قاله بعضُ الشَّارحين؛ لأنَّ المجاز في الحدود غير جائز، ولأنَّهم صرَّحوا بأنَّ كلام الله تعالى صفةٌ ذاتُ تعلُّقٍ فكيف ينفكُّ عن التَّعلُّق.

الثَّاني: قيد التَّعلُّق بالأفعال يُخرِجُ: المُتعلِّق بالاعتقاد كأصول الدِّين، وبالأقوال كتحريم الغيبة والنَّميمة، ويُخرج أيضًا وجوب النِّية وشبهها مع أنَّ الجميع أحكام شرعيَّة، فالحدُّ ليس بجامع ولا مانع.

---

(١) الصافات: ٩٦.



الجواب: أنَّ الحكم الشَّرعيَّ أعمُّ من الأصولي والفروعي، ولهذا أورد هنا لفظ: الفِعل، وفي حدِّ الفقهِ لفظَ: العَمَل، والفعل أعمُّ من العمل.

الثَّالث: الأفعال جمعٌ مضاف، والجمع المضاف يفيد العموم، فلزم أن يكون حكم شرعيٌّ متعلقًا بجميع أفعال جميع المُكلَّفين ولا أقلَّ بثلاثة أفعال لثلاثة مكلَّفين، لكنَّه ليس كذلك؛ لأنَّ بعض الأحكام متعلِّق بفعل واحد لمُكلَّف واحد، مثل وجوب التَّهجُّد بالنِّسبة إلى الرَّسول عليه الصلاة والسلام[1]، والحكم بشهادة خُزيمة وَحْدَهُ[2]، وإجزاء الأضحية بالعَناق في حقِّ أبي بُردة[3]، فإنَّ ذلك كلَّه خارجٌ عن الحدِّ؛ لتقييده بالمُكلَّفين، ولا يُلتَفتُ إلى تعسُّف بعض الشَّارحين من أنَّ تقابُلَ الجمع بالجمع للتَّوزيع فإنَّه خبطٌ؛ لأنَّ البحث في تعلُّق الحكم، تأمَّلْ! فلو قال بفعل المُكلَّف[4] كان أوجزَ وأشمَلَ.

الرابع: يُعلَمُ مِن هذا التَّعريف أنَّ خطاب اللهِ كلامُه القائم بذاته، وهو صفة حقيقيَّة غير ذات إضافة كما بُيِّن في الكلام، وجعلوا ها هنا ذات إضافة وتعلُّق، وهذا مشكلٌ جدًّا.

الخامس: الخطاب الموصوف دليلُ الحُكمِ لا الحكمُ نفسُه، ألا ترى أنَّهم يقولون: الأمرُ للوجوب والدَّالُّ غير المدلول.

قلت: يُعلم جوابُه من اشتراك لفظ الحكم بين المعاني الثَّلاثة، وقد سبقت الإشارة إليه.

السَّادس: يخرج من هذا الحدِّ كثيرٌ من الأحكام، مثل صلاة الصَّبي وصومه وحجِّه فإنَّها صحيحة ويثاب، والصِّحَّة حكم شرعي، وإنَّها متعلِّقة بفعل غيرِ المُكلَّف.

---

(١) ينظر: «مغني المحتاج» للشربيني (٣/ ١٢٤)، و«الغرر البهية» لزكريا (٤/ ٨٤).

(٢) رواه أبو داود (٣٦٠٧)، والنسائي (٤٦٤٧).

(٣) رواه البخاري (٥٥٥٦)، ومسلم (١٩٦١).

(٤) في (ض): مكلف.

قلت: الصِّحَّة والفسادُ ليسا من الأحكام الشَّرعيَّة [بل من الأحكام العقليَّة][1]، وستسمع تحقيقه إن شاء الله تعالى.

السَّابع: قيل: يلزم من هذا الحدِّ الدَّوْرُ، فإنَّ المُكلَّف: مَن تعلَّق بفعلِه حكمٌ شرعيٌّ، فتعريف الحكم الشَّرعيِّ به دَوْرٌ.

قلت: معنى المُكلَّف مشهورٌ عُرفًا، فالتحَق بالبديهيَّات فلا دَوْرَ.

فإن قلت: هل بين الإيجاب والوجوب والحرمة والتَّحريم والتَّحليل والحِلِّ فرقٌ؟

قلت: نعم، قال بعض المُحقِّقين[2] ما معناه: الإيجاب نفس قوله تعالى: «افعَل» وليس للفعل منه صفة حقيقيَّة؛ لأنَّ الصِّفة الحقيقيَّة يجب أن تقوم بموصوفها، والإيجاب ليس قائمًا بفعل المُكلَّف، فقوله: «افعَل» إذا نسب إلى الحاكم سمِّي إيجابًا، وإذا نسب إلى فعل المُكلَّف سمِّي وجوبًا، فهما متَّحدان بالذَّات، مختلفان بالاعتبار، فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم: الوجوب والحرمة تارة، والإيجابَ والتَّحريم أخرى، وتارةً الوجوب والتَّحريم.

قال: (قَالَتِ المُعْتَزِلَةُ: خِطَابُ اللهِ تعالى قَدِيمٌ عِنْدَكُمْ، وَالحُكْمُ حَادِثٌ؛ لِأَنَّهُ يُوصَفُ بِهِ وَيَكُونُ صِفَةً لِفِعْلِ العَبْدِ وَمُعَلَّلًا بِهِ؛ كَقَوْلِنَا: حَلَّتْ بِالنِّكَاحِ، وَحَرُمَتْ بِالطَّلَاقِ، وَأَيْضًا فَمُوجِبِيَّةُ الدُّلُوكِ وَمَانِعِيَّةُ النَّجاسة وَصِحَّةُ البَيْعِ وَفَسَادُهُ خَارِجَةٌ عَنْهُ، وَأَيْضًا فِيهِ التَّرْدِيدُ وَهُوَ يُنَافِي التَّحْدِيدَ).

لمَّا عرَّف الأصحاب أي: الأشاعرة، الحكمَ بخطاب الله تعالى، اعترضت المعتزلة على تعريفهم باعتراضات ثلاثة:

الأوَّل: أنَّ الحدَّ يجب أن يصدُقَ على المحدود، وهنا ليس بصادق عليه؛ لأنَّ خطاب الله تعالى قديم، ولا شيء من الحكم بقديم ينتج من الشكل.

---

(١) ليس في (ض).

(٢) كتب بين الأسطر في (ق): مولانا عضد.



الثَّاني: لا شيء من خطاب الله بحكم وهو المطلوب، أما الصُّغرى فإلزاميَّة عندكم؛ لأنَّكم قائلون بِقِدَمِ خطاب الله؛ لأنَّ خطابه كلامُه، وكلامُه قديم عندكم.

وأمَّا الكبرى فبيانُه من ثلاثة أوجه:

أحدها: أنَّ الحكم يوصف بالحدوث، وكلُّ ما يوصف بالحدوث فهو حادث، ينتج من الأوَّل الحكمُ حادثٌ، أمَّا أنَّه يوصف بالحدوث فلصحَّة قولنا: حلَّت المرأة بعدما لم تكن حلالًا، فالحِلُّ من الأحكام الشَّرعيَّة، وقد وُصف بأنَّه لم يكن ثُمَّ كان، وحصول شيء بعد أن لم يكن دالٌّ على البَعديَّة المسبوقة بالعَدَم، فيكون حادثًا، فالحِلُّ حادث، وإليه أشار المُصنِّف بقوله: «**لِأَنَّهُ يُوصَفُ بِهِ**» أي: لأنَّ الحكم يوصف بالحدوث.

الوجه الثَّاني: أنَّ الحكم يقع صفة لفعلِ العبد؛ كقولنا: «هذا وطءٌ حلال»، فالحِلُّ حكم شرعيٌّ، وقد جعلناه صفةً للوطء الَّذي هو فِعلُ العبد، وفِعلُ العبد حادث، وصفة الحادث أَوْلَى بالحدوث، وإلى هذا أشار بقوله: «**ويكون**» أي: الحكم «**صِفَةً لِفِعْلِ العَبْدِ**».

الوجه الثَّالث: لو كان الحكم قديمًا لامتنع تعليلُه بالحادث، لكنه لم يمتنع؛ كقولنا: «حلَّتِ المرأة بالنِّكاح وحرُمَت بالطَّلاق»، فالنِّكاح علَّةٌ للإباحة وهي حكمٌ شرعيٌّ، والطَّلاق علَّة للتَّحريم وهو أيضًا حكم شرعيٌّ، والنِّكاح والطَّلاق حادثان؛ لأنَّهما فِعلَا العبد، وإذا كانت العلَّة حادثةً كان المعلولُ أَوْلَى بالحُدوث، وهذا معنى قولِه: «**ومعلَّلًا به**» أي: يكون الحكمُ معلَّلًا به، أي: بفِعلِ العَبدِ.

الثَّاني مِن اعتراضات المعتزلة: أنَّ هذا الحدَّ غيرُ جامع لأفراد المحدود، وذلك أنَّ خطاب الوضع وهو جَعْلُ الشَّارع شيئًا سببًا لشيء آخَرَ، أو شرطًا، أو مانِعًا خارجٌ عنه؛ لأنَّه لا طلب فيه ولا تخيير.

فمثال السَّببيَّة: موجبيَّة الدُّلوك، أي: كون دلوك الشَّمس سببًا موجبًا للصَّلاة فإنَّه



حكمٌ شرعيٌّ؛ لأنَّا عَرَفناه من الشَّرع، وكونه موجبًا لا طلبَ فيه ولا تخييرَ، ودلوك الشَّمس: زوالُها عن كبد السَّماء، ويقال غروبها.

ومثال المانع: مانعيَّة النَّجاسة من صحَّة الصَّلاة والبيع، فإنَّها حكمٌ شرعيٌّ كما ذكرنا، وكونها مانعة لا طلب ولا تخيير فيه، وكذا الصِّحَّةُ والفسادُ حكمان شرعيَّان؛ لأنَّا استفدناهما من الشَّرع وليس فيهما طلبٌ ولا تخييرٌ.

الثَّالث من اعتراضات المعتزلة: أنَّ هذا الحدَّ فيه كلمة «**أو**» وهي للشَّك والتَّردُّد، والحدُّ للتَّبيين والتَّوضيح، فهذا مباينٌ للحدِّ.

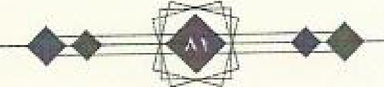
قال: (**قُلْنَا: الحَادِثُ التَّعَلُّقُ، وَالحُكْمُ مُتَعَلِّقٌ بِفِعْلِ العَبْدِ لا صِفَتِهِ؛ كَالقَوْلِ المُتَعَلِّقِ بِالمَعْدُومَاتِ، وَالنِّكَاحُ وَالطَّلاقُ وَنَحْوُهُمَا مُعَرِّفَاتٌ لَهُ؛ كَالعَالَمِ لِلصَّانِعِ، وَالمُوجِبِيَّةُ وَالمَانِعِيَّةُ أَعْلامُ الحُكْمِ لا هُوَ، وَإِنْ سُلِّمَ فَالمَعْنِيُّ بِهِمَا اقْتِضَاءُ الفِعْلِ وَالتَّرْكِ، وَبِالصِّحَّةِ: إِبَاحَةُ الانْتِفَاعِ، وَبِالبُطْلانِ: حُرْمَتُهُ، وَالتَّرْدِيدُ فِي أَقْسَامِ المَحْدُودِ لا فِي الحَدِّ**).

أجاب المُصنِّف عن الاعتراض الأوَّل وهو قولهم: «الخطاب قديم والحكم حادث» بمنع كون الحكم حادثًا، وما ذكروا في بيان حدوثه كلُّه ممنوعٌ.

أما قولهم: «الحكم يوصف بالحدوث».

قلنا: لا نسلِّم أنَّ الحكم موصوف بالحدوث؛ لأنَّ معنى كونِه قديمًا أنَّ الله تعالى قال في الأزل: أذنت لفلان أن يطأ فلانة إذا جرى بينهما نكاح شرعي، والحِلُّ هذا، وهو قديم، فإذا وجد فيما لا يزال فلان وفلانة وجرى بينهما النِّكاح تعلَّق ذلك الحِلُّ به، فالموصوف بالحدوث إنَّما هو التَّعلُّق، وإلى هذا أشار المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: الحَادِثُ التَّعَلُّقُ**» لا يقال: التَّعلُّق نسبة ويلزم من حدوثه حدوث المتنسبين ضرورة أنَّ تحقُّق المتنسبين موقوف على النِّسبة؛ لأنَّه ممنوع لجواز[1] تعلُّق الخطاب القديم بالمعدوم، هذا مع أنَّا نقول: إنَّ منظورَ نظرِ الأصولي الكلامُ اللَّفظيُّ؛ لأنَّ استنباط

(١) في (ق): بجواز.



الأحكام إنَّما يكون منه، والكلام اللَّفظيُّ حادثٌ عند الأكثر، وإنَّما المحذور اتِّصافُ الكلامِ الأزليِّ القائم بذاته بهذه الأمور، ولم يلزم من أدلَّتهم ذلك، وأيضًا أنَّا ذكرنا أنَّ الحكم يطلق على ثلاثة معانٍ، والمراد ها هنا الخطاب المُقيَّد بما ذكره، والقديم: هو الخطاب فقط من حيث هو هو، وقِدَم الخطاب وحده لا يستلزم قِدَمَ المجموع؛ لجواز كون الجزءِ قديمًا مع حدوث الكُلِّ أي: الحكم، فعلى هذا تندفع الاعتراضات.

وأمَّا قولهم: إنَّ الحكم يكون صفةً لِفعلِ العبد، كقولنا: هذا وطءٌ حلالٌ.

قلنا: لا نُسلِّم أنَّ الحكم صفةٌ، بل الصِّفة تعلُّقُ الحكم، أي: وطءٌ تعلَّقَ الحِلِّ به؛ إذ لا معنى لكون الفِعل حلالًا إلَّا قولُ الله تعالى: «رفعتُ الحَرَجَ عن فاعِلِه»، فحكم الله هو هذا القولُ، وهو متعلِّقٌ بفعلِ العبدِ، ولا يلزم مِن تعلُّق القولِ بشيء أن يكون صفةً له وقائمًا به، ولا[1] يلزم من تعلُّق القول بالفعل الحادث أن يكون القولُ صفةً له، وإلَّا لزم اتِّصافُ المعدوم بصفةٍ ثبوتيَّةٍ لو تعلَّق القولُ بمعدوم؛ كقولنا: «شريك الباري ممتنعٌ» فإنَّ هذا القول الوجوديَّ متعلِّق بالممتنع، فلو كان صفةً له لَزِمَ قيامُ صفة ثبوتيَّة بالعدم، وإنَّه باطلٌ، وهذا هو المرادُ بقول المُصنِّف: «الحكم متعلِّق بفعل العبد لا صفتُه» إلى آخره.

وأمَّا قولهم: «**وَمُعَلَّلًا بِهِ**».

قلنا: العللُ الشَّرعيَّة معرِّفات، ويجوز أن تكون الحادثاتُ معرِّفًا وعلامةً للقديم، كما أنَّ العالَمَ معرِّف للصَّانع.

قوله: «**وَالمُوجِبِيَّةُ وَالمَانِعِيَّةُ أَعْلَامُ الحُكْمِ**» جواب عن الاعتراض الثَّاني للمعتزلة، وهو قولهم: «إنَّ الحدَّ غير جامع»؛ لأنَّ هذه الأحكام خارجة عنه لعدم الاقتضاء والتَّخيير فيها.

أما أولًا: فلا نسلِّم أنَّها أحكام، بل علاماتٌ نَصَبها الشَّارع على الأحكام، يعني

---

(١) كتب بحاشية (ض): «فحينئذ». ووضع عليها رمز ظ.

أنَّ الله تعالى جعل الزَّوال علامةً لوجوب الظُّهرِ، ووجودَ النَّجاسة علامةً على بطلان الصَّلاة والبيعِ، والصِّحَّةَ علامةً لحِلِّ الانتفاع، والفسادَ لحرمتِه، هكذا قالوا، وفيه نظر؛ لأنَّ العلامة: هو زوالُ الشَّمس لا كونُه موجبًا، وكذا المانع عن الصَّلاة وجودُ النَّجاسة لا كونُها مانعة، ولا نزاعَ فيه، تأمَّلْ؛ فإنَّه دقيقٌ ومع دقَّته أظهَرُ مِن الشَّمس.

وأمَّا ثانيًا: سلَّمنا أنَّها أحكام لكن ليست بخارجة مِن الحدِّ؛ لأنَّ معنى كونِ الزَّوال موجبًا: طلبُ الشَّارع فعلَ الصَّلاة عنده، ومعنى كون النَّجاسة مانعًا: طلبُ تركها، ومعنى صحَّة البيع: إباحةُ الانتفاع، ومعنى بطلانِه: حرمتُه، ففيها اقتضاءٌ أو تخيير.

فإن قلت: إذا كان الخيارُ للبائع وحدَه يكون البيعُ صحيحًا ولا يباح الانتفاع للمشتري فينتقض معنى الصِّحَّة.

قلت: المراد من حلِّ الانتفاع بالمبيع الإباحةُ في الجملة ومباحٌ له الانتفاع بتقدير إمضاء العقد.

قوله: «**وَالتَّرْدِيدُ فِي أَقْسَامِ المَحْدُودِ لا فِي الحَدِّ**» جوابٌ عن الاعتراض الثَّالث لهم وهو قولهم: إنَّ في الحدِّ ذِكرَ صيغة «أو» وهو للشَّك المنافي التَّحديد، فقال: لا نُسلِّم أنَّ «أو» للشَّك، بل هاهنا للتَّنويع، يعني أنَّا لا نقول: الحدُّ إمَّا هذا أو ذاك، بل المحدودُ على نوعين هذا وذاك، فمعناه أنَّ الحكم نوعان: نوعٌ خطابٌ متعلِّق بالاقتضاء، ونوعٌ يتعلَّق بالتَّخيير، فالاقتضاء جزءٌ لأحد الحدَّينِ، والتَّخييرُ جزء لحدٍّ آخَرَ، والحاصل أنَّ «أو» لتنويع الماهيَّة المشتركة بين النَّوعين ولا محذور فيه.

قيل[1]: في عبارة المُصنِّف نظرٌ؛ لأنَّ «أو» واقع في الحدِّ فكيف نفى بقوله: «لا في الحدِّ» فلو اقتصر على قوله: «والتَّرديدُ في أقسام المحدود» لاستقامَ.

فأجاب في «المحصول» عن هذا السُّؤال بقوله: «قلنا: مُرادُنا أنَّ كلَّ ما وقع على أحد هذين الوجهين كان حكمًا»[2]، توضيحه أنَّ الحدَّ قديمٌ عند قوله بأفعال

(١) كتب بين الأسطر في (ق): مص.

(٢) «المحصول» (١/ ١١٢).



المُكلَّفين، وقَيْدُ الحَيْثيَّة مرادٌ فلا يَرِدُ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ﴾[1] الآيَة، وبالاقتضاء أو التَّخيير تقسيمٌ للمحدودِ.

(١) الصافات: ٩٦.



قال: (الفَصْلُ الثَّاني فِي تَقْسِيمَاتِهِ:

الأَوَّلُ: الخِطَابُ إِنِ اقْتَضَى الوُجُودَ وَمَنَعَ النَّقِيضَ: فَوُجُوبٌ، وَإِنْ لَمْ يَمْنَعْ: فَنَدْبٌ، وَإِنِ اقْتَضَى التَّرْكَ وَمَنَعَ النَّقِيضَ: فَحُرْمَةٌ، وَإِلَّا: فَكَرَاهَةٌ، وَإِنْ خَيَّرَ: فَإِبَاحَةٌ).

أي: تقسيمات الحكم، وهي ستة باعتباراتٍ مختلفة:

الأوَّل: باعتبار الفصول التي صيَّرت الحكم المطلق أنواعًا خمسة عقد الفصل لتقسيم الحكم، وقسم الخطاب تنبيهًا على اتِّحاد مفهومها[1] اصطلاحًا.

إذا عرفتَ هذا فنقولُ: اللام في الخطاب للعهد السَّابق، أي: خطاب الله تعالى المُتعلِّق أحد التَّعلُّقين[2]: إن اقتضى الوجود -أي: وجود الفعل- ومَنَعَ مِن النَّقيض -أي: التَّرك- فهو وجوب، وإن اقتضى وجود الفعل ولم يمنع من التَّرك فندبٌ، وإن اقتضى ترك الفعل ومنع النَّقيض -أي: من الفعل- فهو الحرمةُ، وإن لم يمنع من الفعل فكراهةٌ، وإن تعلَّق الخطاب بالتَّخيير، أي: خَيَّرَ بين الفعل والتَّرك فإباحة، ومن هذا التَّقسيم يعلم حدودُها بالتَّأمُّل، ولا يلتفت إلى قول بعضٍ[3]: إنَّ قول المُصنِّف الوجوب والحرمة لا يستقيم، بل الصَّواب الإيجابُ والتَّحريمُ؛ فإنَّه من عدم تفطُّن الفَرقِ بين الإيجاب والوجوب، وقد عرفتَ تحقيقَه[4] فاغتَنِمْ.

قال: (وَيُرْسَمُ الوَاجِبُ: بِأَنَّهُ الذِي يُذَمُّ شَرْعًا تَارِكُهُ قَصْدًا مُطْلَقًا).

---

(١) كتب بحاشية (ق): أي: مفهوم الحكم والخطاب.

(٢) كتب بحاشية (ق): الاقتضاء والتخيير.

(٣) يقصد الإسنوي في «نهاية السول» (١/ ٢١).

(٤) سبق عند قوله: فقوله: «افعَل» إذا نسب إلى الحاكم سمِّي إيجابًا، وإذا نسب إلى فعل المُكلَّف سمِّي وجوبًا، فهما متَّحدان بالذَّات، مختلفان بالاعتبار.

الوجوب لغةً: السُّقوط، وفي الاصطلاح عرفت أنَّه: خطاب يقتضي وجود الفعل ويمنع من التَّرك.

وأمَّا الواجب: فهو الفعل المُتعلّقُ للوجوب، وكذا المندوبُ فِعلٌ تعلَّق به النَّدبُ، وكذا البواقي فهذه رسومٌ لمتعلِّقاتِ الأحكامِ لا للأحكام نفسِها، فالواجبُ: الفعل الذي يذمُّ شرعًا تاركه قصدًا مطلقًا.

فقوله: «يذمُّ» خرج به المندوب والمكروه والمباح، والمراد من الذَّم أن يكون في الدُّنيا مُلامًا، وفي الآخرة معاقبًا.

وقوله: «شرعًا» إشارة إلى أنَّ الذَّم عندنا بالشَّرع، بخلاف المعتزلة فإنَّه بالعقل عندهم.

وقوله: «تاركه» احترز به عن الحرام فإنَّه يذمُّ فاعله.

وقوله: «قصدًا» ليندرج فيه الواجب المتروك بعذرٍ؛ كصلاة الحائض والمسافر، وكالصَّلاة المتروكة للنَّوم والنِّسيان، وما إذا مضى من الوقت مقدارُ ما يتمكَّن فيه من فعل الصَّلاة ثم تركها بنوم أو نسيان أو بموت، فإنَّ هذه الصَّلاة واجبة؛ لأنَّ الصَّلاة تجب بأوَّل الوقت عندنا وجوبًا موسَّعًا ومع هذا لا يذمُّ تاركها؛ لأنَّه ما تركها قصدًا، فأتى بهذا القيد لإدخال هذه الصَّلوات ويصير به الحدُّ جامعًا.

وقوله: «مطلقًا» يجوز أن يتعلَّق بـ: «تاركه» أو بقوله: «يُذَمُّ» أي: تركًا مطلقًا، أو ذمًّا مطلقًا، يعني يُذم في الجملة، وعلى كلا التَّقديرين يتناول أقسام الواجب من المُوسَّع والمُخيَّر، وعلى الكفاية والأعيان؛ لأنَّ الواجب المُوسَّع إذا تُرِكَ أول الوقت لا يذمُّ؛ لأنَّه لم يتركه مطلقًا، أي: في جميع وقته، وكذا لو ترك واحدًا من الخصال في المُخيَّر أو ترك صلاة الجنازة في الكفاية لم يأثم؛ لأنَّه أتى بواحد في المُخيَّر فلم يتركه مطلقًا وصلاة الجنازة أتى بها آخرُ فلم يترك مطلقًا.

فإن قلت: لا بدَّ أن يُترك الواجبُ ليحصل ذمُّ تاركِه ليصدق التَّعريفُ.

قلت: الحيثيَّة معتبرة في التَّعريفات وإن لم يُصرّح بها، فالتَّقدير: الواجب بحيث لو تُرِكَ ذُمَّ تاركه، فلا إشكال.

قال: (وَيُرَادِفُهُ الفَرْضُ، وَقَالَتِ الحَنَفِيَّةُ: الفَرْضُ مَا ثَبَتَ بِقَطْعِيٍّ، وَالوَاجِبُ بِظَنِّيٍّ).

يعني الواجب والفرض مترادفان عند الشَّافعيَّة في اصطلاح الشَّرع، وعند الحنفيَّة مختلفان فيه؛ لأنَّ الواجب هو الثَّابت بدليلٍ ظني كأخبار الآحاد والقياس، ومَثَّلوه بالوتر.

والفرضُ: ما ثبت بقطعي كالكتاب والسُّنة المتواترة كالصلوات الخمس، فإن ادَّعوا التَّفرِقَة لغةً أو شرعًا فليس فيهما شيءٌ يقتضي هذه التَّفرِقَة، فإن ادَّعوا اصطلاحًا فلا مشاحَّة[1] في الاصطلاح.

قال: (وَالمَنْدُوبُ: مَا يُحْمَدُ فَاعِلُهُ وَلا يُذَمُّ تَارِكُهُ، وَيُسَمَّى سُنَّةً وَنَافِلَةً).

المندوب لغةً: هو المدعوُّ إليه، فأصله: المندوب إليه، فحذف حرفُ الجرِّ فانقلب الضَّميرُ المجرورُ مرفوعًا واستترَ في المندوب العائد إلى اللَّام.

وفي الاصطلاح: ما يمدح فاعله ولا يُذم تاركُه، أي: الفعلُ الذي يمدح فاعله ولا يُذم تاركه.

فبقوله: «**يُمدح**[2]» خرج المباح، وبقوله: «**فاعلُه**» الحرامُ والمكروهُ، والمرادُ بالفعل: ما يصدُرُ من الشَّخص من أفعال الجوارح وغيرها؛ ليتناول جميع المندوبات القوليَّة والنَّفسيَّة والفعليَّة[3] المعروفة، وبقوله: «**ولا يُذمُّ تاركُه**» خرج الواجبُ، و«**شَرْعًا قَصْدًا مُطْلَقًا**» مرادٌ هنا ليشمل: النَّوافِلَ المتروكة بالنَّوم والنِّسيان، والنَّوافل الموسع مثل سنَّة الصُّبح وغيرها، وعلى الكفاية؛ كسلام جماعةٍ على واحد إذا سلَّم

---

(١) كتب بين الأسطر في (ق): أي: مناقشة.

(٢) كتب بين الأسطر في (ض): «يحمد». ووضع عليها رمز ظ.

(٣) في (ق): والعقلية.



واحد منهم حصل النَّدب، والتَّسمية للجماعة على الأكل سنَّة على الكفاية.

ويسمى المندوب في الاصطلاح سنةً ونافلةً.

فإن قلت: قال الفقهاء: لو ترك واحدٌ السُّنة دائمًا قوتل، وهذا يدلُّ على أنَّه يذمُّ على تركه فانتقض تعريف المندوب.

قلت: المقاتلة على الاستهانة وقلَّة زهده[1] في السُّنة.

قال: (وَالحَرَامُ: مَا يُذَمُّ شَرْعًا فَاعِلُهُ) يعني الحرام في الشَّرع يطلق على الفعل الذي يذمُّ فاعله.

قوله: «**يُذَمُّ**» احترازًا[2] عن المندوب والمكروه والمباح؛ فإنَّه لا ذمَّ فيها.

وقوله: «**فاعلُه**» احترازًا[3] عن الواجب، والمراد من الفعل أعمُّ من اللِّساني والنَّفساني، ليعمَّ الغِيبةَ والنَّميمة والحسد وغيرها من الأقوال والأفعال القبيحة، ولا يخفى قيدُ: «**شَرْعًا قَصْدًا مُطْلَقًا**»، وفائدته.

قال في «المحصول»: ويُسمَّى الحرام أيضًا معصية، وذنبًا، وقبيحًا، ومزجورًا عنه، ومتوعدًا عليه من الشَّرع[4].

قال: (وَالمَكْرُوهُ: مَا يُمْدَحُ تَارِكُهُ وَلَا يُذَمُّ فَاعِلُهُ) يعني المكروه فعل يُمدح تاركه.

قوله: «**يُمدح**» خرج به المباح، وقوله: «**تاركه**» خرج به المندوب والواجب؛ فإنَّه يمدح فاعله، وقوله: «**ولا يذم فاعله**» خرج به الحرام.

---

(١) كذا في النسخ، وفي «نهاية الوصول في دراية الأصول» (٢/ ٥١٦): لكن إنما قوتلوا، لأن تركهم إياه دائما من غير عذر يدل على استهانتهم بالطاعة، وزهدهم فيها وذلك يدل على انحلال العقيدة، وليس محافظة العقيدة من السنة، بل من الواجبات، فالمقاتلة حينئذ تكون على ترك الواجب.

(٢) في (ق): احتراز.

(٣) في (ق): احتراز.

(٤) «المحصول» (١/ ١٢٦-١٢٧).



قال: (وَالمُبَاحُ: مَا لا يَتَعَلَّقُ بِفِعْلِهِ وَتَرْكِهِ مَدْحٌ وَلا ذَمٌّ).

اعلم أنَّ المباح في اللُّغة عبارة عن الموسَّع فيه، وفي الاصطلاح ما ذكره المُصنِّف.

فقوله: «**ما لا يتعلَّق**» يجوز أن يكون «ما» موصوفةً، أي: شيء لا يتعلَّق، وأن تكون موصولة، أي: الفعل الذي لا يتعلَّق به مدح ولا ذم، فبقوله: «**لا يَتَعَلَّقُ بِفِعْلِهِ وَتَرْكِهِ مَدْحٌ وَلا ذَمٌّ**» خرج الأحكام[1]؛ لأنَّ في كلِّ واحد مدح أو ذمٌّ من[2] فعله أو تركه.

واعلم أنَّه يظهر عند التَّأمُّل أنَّ قوله: «**وَلا ذَمٌّ**» زائد لا طائل تحته؛ لأنَّه لو اقتصر على قوله: «المباح ما لا يتعلَّق بفعله وتركه مدح» لكفى، على ما لا يخفى، ولم يرِد عليه شيءٌ، تأمَّلْ تعْرِف.

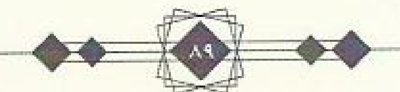
ويرِدُ على هذا الحدِّ أيضًا: أفعالُ غير المُكلَّفين من النَّائم والسَّاهي والصِّبيان والمجانين والبهائم مع أنَّها ليست من المباح؛ لأنَّ المباح قسم من أفعال المُكلَّفين؛ لأنَّ المُقسَّمَ فعلُ المُكلَّفين فعُلِمَ من هذه التَّقريرات أنَّ فعل المُكلَّف جنس للأحكام الخمسة، وأنَّ الإباحة حكم شرعيٌّ، خلافًا لبعض المعتزلة مَصيرًا منه إلى أنَّ المباح لا معنى له سوى ما انتفى الحرجُ عن فِعله وتَركِه، وذلك ثابت قبل ورود الشَّرع وهو مستمرٌّ بعده، فلا يكون حكمًا شرعيًّا، وهذا باطل؛ لأنَّه مباح عقليٌّ، وإنَّما المباح الشَّرعيُّ فِعلٌ تعلَّق به خطابُ الشَّرع بالتَّخيير في الفعل والتَّرك على ما قرَّرناه، وذلك غيرُ ثابت قبلَ ورود الشَّرع.

قال: (الثَّانِي: مَا نُهِيَ عَنْهُ شَرْعًا فَقَبِيحٌ، وَإِلَّا: فَحَسَنٌ؛ كَالوَاجِبِ، وَالمَنْدُوبِ، وَالمُبَاحِ، وَفِعْلِ غَيْرِ المُكلَّف، وَالمُعْتَزِلَةُ قَالُوا: مَا لَيْسَ لِلْقَادِرِ عَلَيْهِ العَالِمِ بِحَالِهِ أَنْ يَفْعَلَهُ، وَمَا لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ، وَرُبَّمَا قَالُوا: الوَاقِعُ عَلَى صِفَةٍ تُوجِبُ الذَّمَّ أَوِ المَدْحَ، فَالحَسَنُ بِتَفْسِيرِهِمُ الأَخِيرِ أَخَصُّ).

---

(١) كتب بحاشية (ق): من الواجب والمندوب والحرام والمكروه.

(٢) في (ق): في.



هذا تقسيم ثانٍ للحكم باعتبار متعلَّقه وهو الفعل؛ لأنَّه لا يمكن تقسيمُ الحكم باعتبار نفسه إلى حسن وقبيح؛ لأنَّ الحكم خطابٌ لله تعالى فكيف يقال: إنه قبيح! ويمكن أن يقال: الحكم باعتبار متعلَّقه، يعني: متعلَّقُه إما حسن أو قبيح.

وتقريره على رأي أصحابنا أن نقول: الفعل وهو متعلَّق الحكم الشَّرعيِّ:

- إن نهى الشَّارع عنه فهو قبيح؛ كالمُحرَّم، والمكروه،
- وإن لم يَنْهَ عنه فهو حسن.

فالحسنُ يتناول الواجب والمندوب والمباح، وفِعلَ غير المُكلَّف؛ كأفعال الله تعالى والصَّبي والبهائم والنَّائم والسَّاهي هكذا قيل، وفيه إشكالٌ؛ لأنَّ المُقَسَّمَ فِعلٌ هو متعلَّق الحكم الشَّرعيِّ فكيف يتناول غيرَ فِعلِ المُكلَّف، اللَّهمَّ إلَّا أن يقال: يجوز أن يكون قِسمُ الشَّيء أعمَّ من مُقَسَّمِه[1]، كما يقال: العالَم إمَّا واجب[2] أو ممكن، والممكن أعمُّ من العالَم، وفيه ما فيه، فالحسنُ يشملُ هذه الثَّلاثة، والقبيحُ الأوَّلين[3]؛ لأنَّ النَّهي أعمُّ من التَّنزيه والتَّحريم.

وأمَّا المعتزلة فلمَّا قالوا بالحُسن والقُبح العقليَّين فسَّروهما بتفسيرين مبنيَّين على قاعدتهم:

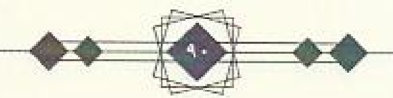
أحدهما: قولهم:

القبيح: فعلٌ ليس للقادر عليه العالِمِ بحاله من المصلحة والمفسدة أن يفعله، كالكذب الضَّار والزِّنا؛ لِمَا في الكذب الضَّار من المضرَّة، وفي الزِّنا من تضييع الأطفال واختلاط الأنساب، فهذا قبيح.

(١) كتب بحاشية (ق): وفيه ما فيه لأن قوله «قسم الشيء أعم من مقسمه» نظرٌ.

(٢) كتب بحاشية (ق): فالواجب بالنسبة إلى الله تعالى، والممكن إلى جميع المخلوقات.

(٣) كتب بحاشية (ق): المراد بالثلاثة: الواجب والمندوب والمباح، والمراد بالأولين: الحرام والمكروه..



والحسن: فعلٌ للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله، فما لا يكون مقدورًا من الأفعال؛ كالأفعال الاضطراريَّة كحركة المرتعش لا يكون حسنًا ولا قبيحًا، أو يكون مقدورًا لكن يكون مجهولَ الحال؛ كسرقة من هو قريب العهدِ إلى الإسلام الجاهلِ بحُرمته، وكفعل السَّاهي والنَّائم والبهائم لا يكون عندهم حسنًا ولا قبيحًا أيضًا.

وثانيهما: وإليه أشار المُصنِّف بقوله: «**ربما قالوا**»، يعني قد تقول المعتزلة:

القبيح: هو الفعل الواقع على صفةٍ توجب ذمَّ فاعله،

والحسن: هو الواقع على صفةٍ توجب مدحه،

فدخل في حدِّ القبيح الحرامُ فقط، وفي حدِّ الحسن الواجب والمندوب دون المكروه والمباح؛ إذ لا مدح في فعلهما مع أنَّهما قد دخلا في حدِّهم الأوَّلِ للحسن؛ لأنَّ للقادر على المباح والمكروه العالِم بحالهما أن يفعلهما فتحقَّق أنَّ تفسير المعتزلة للحسن آخِرًا أخصُّ من الأوَّل؛ لأنَّه كلَّما صدق الحدُّ الثَّاني صدَقَ الأوَّل من غير عكس، وأمَّا القبيح فحدُّهم الأخير[1] مساوٍ للأول؛ لأنَّه يُفهم من قولهم: «**مَا لَيْسَ لِلْقَادِرِ عَلَيْهِ العَالِمِ بِحَالِهِ أَنْ يَفْعَلَهُ**» أنَّه محرَّم؛ لأنَّه المتبادر إلى الفَهم من هذه العبارة، ولهذا صرح المُصنِّف بقوله: «**فَالحَسَنُ بِتَفْسِيرِهِمْ الأَخِيرِ أَخَصُّ**»، وسكت عن القبيح، هذا على محاذاة المتن، وعليه جرت كلمة الشَّارحين المُحقِّقين، لكن مُصرَّحٌ في كتاب الأحكام بأنَّ هذا التَّفسير أي: «**مَا لَيْسَ لِلْقَادِرِ عَلَيْهِ..**» إلى آخره أيضًا تفسيرٌ للأشاعرة؛ لأنَّه قال فيه بهذه العبارة: مذهبُ أصحابنا وأكثر العقلاء أنَّ الأفعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها، وإنَّما أُطلق اسمُ الحسن والقبح باعتبارات ثلاثة إضافيَّة غير حقيقيَّة:

أولها: إطلاق اسم الحسن على ما وافق الغرض، والقُبح على ما خالفه.

وثانيها: إطلاق اسم الحسن على ما أمر الشَّارع بالثَّناء على فاعله، والقبيح[2] على ما أمر الشَّارع بالذَّم على فاعله.

---

(١) في (ض): الأول.

(٢) في (ق): واسم القبيح.



وثالثها: إطلاق اسم الحسن على ما لفاعله مع العلم به والقدرة عليه أن يفعله، والقبيح في مقابله.

ثمَّ قال: وذهبت المعتزلة والكرَّامية والخوارج والبَراهمة والثنوية وغيرهم إلى أنَّ الأفعال منقسمة إلى حسنةٍ وقبيحةٍ لذواتها إلى آخر ما قال، وهذا صريح في أنَّ هذا التَّفسير أيضًا للأشاعرة، إلَّا أنَّ في كتاب «التَّحصيل»[1] كما في «المنهاج» ونسبه إلى أبي الحسين البصري، ولعل المُصنِّف تابعه، وأبطل الإمامُ وصاحب «التَّحصيل» هذا التفسير، وتركتُه خوف الإطالة.

قال: (الثَّالِثُ: قِيلَ: الحُكْمُ إِمَّا سَبَبٌ أَوْ مُسَبَّبٌ، كَجَعْلِ الزِّنَا سَبَبًا لإِيجَابِ الجَلْدِ عَلَى الزَّانِي).

هذا تقسيم ثالث للحكم باعتبار صفةٍ عارضة، وهي كونه سببًا ومانعًا وشرطًا، واختلف الناس في القائل بهذا التَّقسيم، نقل في «شرح المحصول» عن الأشاعرة وكذا في «الحاصل» فإنه قال: قال أصحابنا: وقال في «شرح التحصيل»: قال قدماء الأصوليين: وفي بعض شروح «المنهاج»: إنَّ هذا التقسيم للمعتزلة ولهذا قال المُصنِّف: «قيل» ولم يُصرح بالقائل.

وحاصلُه: أنَّ قومًا من الأصوليِّين قالوا: الحكمُ كما يَرِدُ بالاقتضاء والتَّخيير ويقال له الخطاب التَّكليفي، فقد يَرِدُ أيضًا بجعل الشَّيء سببًا لشيءٍ ومانعًا وشرطًا.

مثال السَّبب: نحو قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾[2] الآية، قالوا: لله تعالى في آية الزِّنا حكمان:

أحدهما: وجوب الحدِّ.

والثَّاني: جعل الزِّنا سببًا له؛ إذِ الزِّنا لا يكون علَّةً له بنفسه بل بجعل الشَّارع سببًا له.

---

(١) «التحصيل من المحصول» للأرموي (١/ ١٧٥).

(٢) النور: ٢.



وقوله: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾(١)؛ فإنَّ الشَّارع جعل دلوك الشَّمس سببًا لوجوب الصَّلاة، وكرؤية هلال رمضان لوجوب صومه بقوله: ﴿مَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾(٢)، وأمثال ذلك كثير.

مثال المانع: الأبوَّة، فإنَّ الشَّارع جعلها مانعة عن القصاص بقوله: «**لا يُقادُ الوَالِدُ بِوَلَدِهِ**»(٣).

مثال الشَّرط: الطَّهارة للصَّلاة بقوله: ﴿إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾(٤) الآية، والحكمة(٥) في ذلك: أنَّه لما عَسُرَ على المُكلَّفين معرفةُ خطابه تعالى في كلِّ حال سيَّما بعد انقطاع الوحي جعلَ الأوصافَ علاماتٍ للأحكام ومُعرِّفات لها؛ لئلَّا يتعطَّل بعضُ الوقائع عن الأحكام الشَّرعيَّة.

واعلم أنَّ الأحكام الوضعيَّة متناوِلةٌ لذوي العقل وغيره، ولهذا يجب ضمان مُتلَفاتِ الصَّبي والسَّكران والبهائم.

إذا تقرَّر هذا فالصَّواب أن يقول المُصنِّف: الحكم إمَّا سببيٌّ بياء النِّسبة؛ لأنَّ سبب الجلدِ هو الزِّنا، والحكمُ جعلُ الزِّنا سببًا لا الزِّنا نفسُه، بل الجعلُ(٦) نفسُه وذلك الجعلُ منسوب إلى الزِّنا.

قال: (فَإِنْ أُرِيدَ بِالسَّبَبِيَّةِ الإِعْلَامُ: فَحَقٌّ، وَتَسْمِيَتُهَا حُكْمًا بَحْثٌ لَفْظِيٌّ، وَإِنْ أُرِيدَ بِهِ التَّأْثِيرُ: فَبَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الحَادِثَ لا يُؤَثِّرُ فِي القَدِيمِ، وَلِأَنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ لِلْفِعْلِ جِهَاتٍ تُوجِبُ الحُسْنَ وَالقُبْحَ، وَهُوَ بَاطِلٌ).

---

(١) الإسراء: ٧٨.

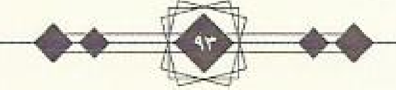
(٢) البقرة: ١٨٥.

(٣) رواه الترمذي (١٤٠٠، ١٤٠١)، وابن ماجه (٢٥٩٩).

(٤) المائدة: ٦.

(٥) كتب بحاشية (ق): إشارة إلى الخطاب الوضعي.

(٦) في (ض): بجعل.



قال الإمام معترضًا عليهم:

❁ إن أريد بالسَّببيَّة أي: بجعل الزِّنا سببًا: كونُه أعلامًا ومُعرِّفًا نصبها الشَّارع ليُعلَمَ منه وجوبُ الحدِّ فهو حقٌّ لا نزاع فيه؛ فإنَّه يجوز أن يقول الشَّارع: إذا رأيت إنسانًا يزني فاعلم أنِّي أوجبت عليه الحدَّ، لكن يصير النِّزاع لفظيًّا لا فائدة فيه معنوية؛ لأنَّه مبنيٌّ على تفسير الحكم، فمن فسَّره بالاقتضاء أو التَّخيير أو الوضع -بزيادة الوضع- فهو حكم شرعي عنده، ومن ترك: بالوضع، لا يكون عنده حكمًا شرعيًّا ولا يسميه حكمًا، وهذا اصطلاح ولا مشاحَّة في الاصطلاح.

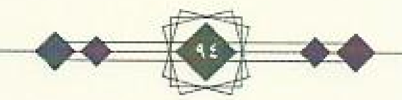
❁ وإن أريد بالسَّببيَّة التَّأثير، بمعنى أنَّ الله تعالى جعل الزِّنا مؤثِّرًا وموجدًا لإيجاب الحدِّ؛ فهو باطل من وجهين:

أحدهما: أنَّ الزِّنا حادث، وإيجاب الحدِّ قديم، والحادث لا يؤثِّر في القديم، وفي هذا الكلام بحثٌ لأنَّ هذا التَّقسيم إن كان للمعتزلة فلا يفيد هذا الدَّليل؛ لأنَّ الحكم عندهم حادث أيضًا، وإن كان لغيرهم يجوز أن يريد والتَّأثير في تعلُّق الحكم، والتَّعلُّق حادث كما مرَّ في قوله: «حلَّت المرأة بعدما لم تكن حلالًا» فإنَّ المراد تعلُّق الحِلِّ.

ولقائل أن يقول: إنَّ التَّعلُّق أمرٌ اعتباري لا يفتقر إلى علَّةٍ وهو ظاهر، وأيضًا التَّعلُّق من لوازمِ ماهيَّة الحكم فيكون قديمًا إلَّا إذا عُني به تنجيزُ التَّعلُّق الموقوف على التَّكليف.

ثانيهما: أنَّ القول بتأثير الحكم في الأحكام مبنيٌّ على أنَّ للفعل جهاتٍ، أي: صفات تكون مؤثرة في الحكم، مثلًا الزِّنا يؤثر في إيجاب الحدِّ؛ لاشتماله على صفة إضاعة الأطفال واختلاط الأنساب، وإن لم يكن كذلك كان تأثيره في القبيح دون الحسن ترجيحًا من غير مرجِّح، قِس على ذلك غيره من الأفعال الحسنة والقبيحة، وهذا قول المعتزلة في الحسن والقبيح العقليَّين، وسيجيء بطلانه.

قال: (الرَّابعُ: الصِّحَّةُ: اسْتِتْبَاعُ الغَايَةِ وَبِإِزَائِهَا البُطْلَانُ وَالفَسَادُ، وَغَايَةُ العِبَادَةِ



مُوَافَقَةُ الأَمْرِ عِنْدَ المُتَكَلِّمِينَ وَسُقُوطُ القَضَاءِ عِنْدَ الفُقَهَاءِ، فَصَلَاةُ مَنْ ظَنَّ أَنَّهُ مُتَطَهِّرٌ صَحِيحَةٌ عَلَى الأَوَّلِ لا الثَّانِي، وَأَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ سَمَّى مَا لَمْ يُشْرَعْ بِأَصْلِهِ وَوَصْفِهِ كَبَيْعِ المَلَاقِيحِ: بَاطِلًا، وَمَا شُرِعَ بِأَصْلِهِ دُونَ وَصْفِهِ كَالرِّبَا: فَاسِدًا).

هذا تقسيمٌ رابع للحكم الشَّرعيِّ باعتبار اشتمال الفعل المُتعلِّق به الحكمُ على الأركان والشَّرائط المعتبرة فيه، وعدمِ اشتماله عليها، غاية الشَّيء الأثرُ المطلوب منه يعني الفائدة المقصودة منه، فالصِّحة فعلٌ تعَلَّق به حكم شرعيٌّ ترتَّب عليه فائدة وبإزائه، أي: في مقابلته، يعني ضدَّه: البطلانُ[1] والفساد، يعني البطلان والفساد مترادفان عند الشَّافعي لا فرق بينهما إلَّا نادرًا، كما في باب الكتابة من الفروع وهما[2] يكون في العبادات والمعاملات، أمَّا في العبادات فغايتها موافقة الأمر[3] عند المُتكلِّمين وسقوط القضاء عند الفقهاء، وتتفرَّع عليه مسألة وهي صلاة من ظنَّ أنَّه متطهِّرٌ صحيحةٌ يثاب عليها عند المُتكلِّمين، باطلٌ غير مثاب عليها عند الفقهاء.

فإن قلت: إن لم يتبيَّن الحالُ فلا قضاء عليه اتِّفاقًا، وإن تبيَّن وجب القضاء اتِّفاقًا فما فائدة الخلاف؟

قلت: فائدته في حيازة[4] الثَّواب وإطلاقُ اسم الصَّحيح عليها، وفرَّق أبو حنيفة بين الباطل والفاسد بما ذكر في المتن وهو واضح.

والملاقيح: ما في بطون الأمهات، جمع ملقوحة.

واعلم أنَّا وعدناك التَّحقيق في كون الصِّحَّة والفساد من أحكام الشَّرع، أو من أحكام العقل، فقد حان أن نُنجِز الوعدَ:

قال في «الإحكام»: الصِّحَّةُ في اللُّغة: مقابل السقم[5]، وهو المرض، وأمَّا في الشَّرع

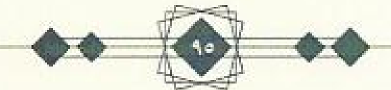
(١) في (ق): والبطلان.

(٢) كتب بحاشية (ق): أي: الصحة والبطلان أو الفساد.

(٣) كتب بحاشية (ق): أي: أمر الشرع.

(٤) كتب بحاشية (ق): الحيازة: الجمع.

(٥) في «الإحكام»: للسقم.



فقد تطلق على العبادات تارةً، وعلى عقود المعاملات أخرى، أمَّا في العبادات **فعند المُتكلِّمين**: الصِّحَّةُ عبارة عن موافقة أمر[1] الشَّارع وَجَبَ القضاء أو لم يجب، **وعند الفقهاء**: عبارة عن سقوط القضاء، وأمَّا في عقود المعاملات[2] فمعنى صحَّة الفعل ترتُّب ثمرته المطلوبة منه عليه[3].

ويعلم من هذا الكلام أنَّهما شرعيَّان.

وقال ابن الحاجب في «مختصره»: أما الصِّحَّة والبطلان أو الحكم بهما فأمر عقلي؛ لأنَّهما[4] إما كون الفعل مُسقطًا للقضاء، وإمَّا موافقة أمر الشَّرع[5].

وقال أفضل المُحقِّقين عضد الملَّة والدِّين في «شرحه»: إذ بعد ورود أمر الشَّرع بالفعل[6] فكون الفعل موافقًا للأمر أو مخالفًا، وكون ما فعل تمامَ الواجب حتى يكون مسقطًا للقضاء وعدمَه[7] لا يحتاج إلى توقيف من الشَّارع، بل يعرف بمُجرَّد العقل، فهو ككونه مؤديًا للصَّلاة وتاركًا لها، سواءً بسواءٍ، فلا يكون حصولُه في نفسه ولا حُكمُنا به بالشَّرع فلا يكون من حكم الشَّرع في شيء بل هو عقليٌّ مجرَّد[8].

وهذا الكلام صريح في أنَّهما عقليَّان، وهذا أقرب إلى التَّحقيق.

قال: (وَالإِجْزَاءُ: هُوَ الأَدَاءُ الكَافِي لِسُقُوطِ التَّعَبُّدِ بِهِ، وَقِيلَ: سُقُوطُ القَضَاءِ، وَرُدَّ بِأَنَّ القَضَاءَ حِينَئِذٍ لَمْ يَجِبْ؛ لِعَدَمِ المُوجِبِ فَكَيْفَ سَقَطَ، وَبِأَنَّكُمْ تُعَلِّلُونَ سُقُوطَ القَضَاءِ بِهِ، وَالعِلَّةُ غَيْرُ المَعْلُولِ).

---

(١) في (ض): من.

(٢) كتب بحاشية (ق): كما في النكاح ثمرته الحل، وفي المبايعات الانتفاع.

(٣) «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ١٣٠).

(٤) ليست في (ض).

(٥) «شرح مختصر ابن الحاجب» لأبي الثناء الأصفهاني (١/ ٤٠٥).

(٦) كتب بحاشية (ق): أي: بذاته وشرائطه.

(٧) كتب بحاشية (ق): منصوبًا عطف على «مسقطًا».

(٨) «شرح عضد الدين الإيجي» (٢/ ٢٢٩).

معنى الإجزاء قريب من معنى الصِّحَّة، فلذلك لم يُفرَد بتقسيم مستقلٍّ، وذكره عَقِيبَ ذِكرِ الصِّحَّة، والفرقُ بين الإجزاء والصِّحَّة قيل: إنَّ الصِّحَّة أعمُّ منه؛ لأنَّها تكون في العبادات والمعاملات، والإجزاءُ لا يكون إلَّا في العبادات.

الإجزاءُ لغةً: الاكتفاءُ بالشَّيء، وفي الشَّرع قال المُتكلِّمون: هو الأداء[1] الكافي لسقوط المُتعبَّد به، أي: المأمور به، وذلك بأن تجتمع فيه الشَّرائط وتندفع الموانع.

وقيل، يعني الفقهاءَ، قالوا: الإجزاء هو سقوط القضاء، وكذا قالوا في غاية العبادة.

وردَّ المُصنِّف قولهم بوجهين:

أحدهما: أنَّ القضاء لم يجب بعدُ فكيف يسقُطُ؛ لأنَّ السقوط يستلزم الثُّبوت، وإنَّما قلنا: إنَّ القضاء لم يجب؛ لأنَّ وجوب القضاء يكون:

- بخروج الوقت، ولم يخرج،
- أو بأمرٍ جديد مع خروج الوقت، وكلاهما منتفٍ.

ويجوز حملُ قول المُصنِّف على أنَّ الإجزاء كان ثابتًا في حياة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قبل ثبوت القضاء؛ لأنَّ القضاء ثبت بالمدينة.

الوجه الثَّاني: أشار إليه بقوله: «**وَبِأَنَّكُمْ تُعَلِّلُونَ سُقُوطَ القَضَاءِ بِهِ**»، وتقريره: إنَّكم أيُّها الفقهاء تقولون: هذا سقط قضاؤه؛ لأنَّه مُجزِئٌ، والعلَّة غيرُ المعلول، فيكون الإجزاءُ غيرَ سقوط القضاء فلا يُحمل عليه، فكيف تقول: إنه هو؟!

ولقائل أن يقول: المغايرة مسلَّمة، ولا يلزم من المغايرة عدمُ جواز التَّعريف به؛ لأنَّه تعريفٌ رسميٌّ والتَّعريف الرسميُّ يكون باللَّازم، وسُقوط القضاء من لوازم الإجزاء.

فإن قلت: لم قال: «لأنَّكم» ولم يقل: «لأنَّا» كما قال الإمام؟

(١) كتب بحاشية (ق): المراد الأداء اللغوي.



قلت: لأنَّه إلزاميٌّ لالتزامهم إطلاق هذه العبارة.

قال: (وَإِنَّمَا يُوصَفُ بِهِ وَبِعَدَمِهِ مَا يَحْتَمِلُ وَجْهَيْنِ؛ كَالصَّلَاةِ، لا المَعْرِفَةِ وَرَدِّ الوَدِيعَةِ).

يعني أنَّ الفعل الذي يوصف بالإجزاء وعدمه هو الفعل الذي يحتمل أن يقع على وجهين: أحدهما معتدٌّ به شرعًا؛ لكونه مستجمعًا للشَّرائط المعتبرة فيوصف بالإجزاء، والآخر غير معتدٍّ به شرعًا؛ لاختلال شرط فيه كالصَّلاة والصَّوم والحجِّ.

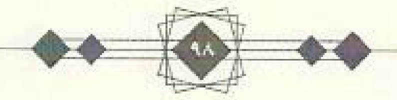
وأمَّا الفعل الذي لا يقع إلَّا على جهة واحدة كمعرفة الله وردِّ الوديعة: فإن عرَفه بوجهٍ ما فلا كلام، وإن لَم يَعرِفه فلا يَعرِفُه أصلًا، فلا يقال إنه معرفة غير مجزئة، وإن ردَّ الوديعة إلى مالكها فلا نزاع، وإن لَم يَرُدَّها عليه فلا ردَّ أصلًا، لا أنَّه ردٌّ غير مجزئ، وفي ردِّ الوديعة نظرٌ؛ لأنَّه لَوْ ردَّ إلى المالك في حال جنونه أو حَجرَه لسفهٍ فهو ردٌّ غير مجزئ، فالصَّواب حذفُ ردِّ الوديعة من المثال لأنَّها ذات وجهين.

قال: (الخَامِسُ: العِبَادَةُ إِنْ وَقَعَتْ فِي وَقْتِهَا المُعَيَّنِ وَلَمْ تُسْبَقْ بِأَدَاءٍ مُخْتَلٍّ: فَأَدَاءٌ، وَإِلَّا: فَإِعَادَةٌ، وَإِنْ وَقَعَتْ بَعْدَهُ وَوُجِدَ فِيهِ سَبَبُ وُجُوبِهَا: فَقَضَاءٌ).

هذا تقسيم آخَرُ للحكم باعتبار كون متعلَّقِه أداءً أو إعادةً أو قضاءً.

فنقول: العبادةُ قد لا تُوصَفُ بالأداء والإعادةِ والقضاء، وقد توصف بها، فقوله: «**العبادة**» متناول النَّفلَ والواجب والمؤقَّت وغير المؤقَّت.

وبقوله: «**إن وقعت في وقتها المعيَّن**» خرج: ما لا وقت له أصلًا؛ كالنَّوافل المطلقة، والأذكار، أو له وقتٌ ولكنها وقعت قبل الوقت؛ فإنَّها باطلةٌ إلَّا في الزَّكاة المُعجَّلة بالشَّرائط المذكورة في الفقه، وما وقعت في وقتها المُعيَّن لا يخلو من أن تكون مسبوقةً بأداءٍ مختلٍّ أو لا، والأوَّل يسمى إعادة والثَّاني أداءً، والمراد بالوقت المُعيَّن أن يكون الوقت محدودَ الطَّرفين له أولٌ وآخِرٌ، والمراد بالوقت المُعيَّن أن يكون أولًا لئلَّا يَرِدَ قضاءُ الصوم.



والمراد بقوله «أداءً»: الأداءُ اللُّغوي حتى يكون تعريفًا للشَّيء بنفسه، والخللُ أعَمُّ من أن يكون في الإجزاء؛ كمن صلَّى بدون ركن، أو في الكمال؛ كصلاة المنفرد إذا أعادها بالجماعة، هذا إذا وقعت العبادة في الوقت المُعيَّن، أمَّا إذا وقعت بعد الوقت سواءٌ كان الوقت موسَّعًا أو مضيَّقًا، فإن وجد في الوقت سببُ وجوبها تسمَّى قضاء، ويعلم من هذا التَّقسيم أنَّ السُّنن المؤقَّتة كالنَّوافل التَّابعة للفرائض وصلاة العيدين لا توصف بالأداء والإعادة والقضاء عند المُصنِّف، وعند الأكثر توصفُ بها، وإطلاق[1] القضاء على قضاء الحج الفاسد مجازٌ، أو نقول: لمَّا أحرَم بالحجِّ تضيَّق عليه، فلمَّا قضى كان واقعًا خارج الوقت فيكون قضاءً، وهكذا قال بعضُ الفقهاء في الإحرام بالصَّلاة وقطعه حتى يكون قضاء.

قال: (وَجَبَ أَدَاؤُهَا كَالظُّهْرِ المَتْرُوكَةِ قَصْدًا، أو لَمْ يَجِبْ وَأَمْكَنَ؛ كَصَوْمِ المُسَافِرِ وَالمَرِيضِ، أَوِ امْتَنَعَ عَقْلًا كَصَلَاةِ النَّائِمِ، أَوْ شَرْعًا كَصَوْمِ الحَائِضِ).

شروعٌ في بيان أقسام القضاء، يعني أنَّ القضاء على أقسام[2]:

الأوَّل: أن يكون الأداءُ واجبًا؛ كالظُّهر المتروكة قصدًا بلا عذر.

الثَّاني: لا يجب أداؤه.

فإمَّا أن يكون الأداء ممكنًا؛ كصوم المسافر والمريض، أو لا يكون الأداء ممكنًا لمانع، إمَّا من جهة العقل؛ كصلاة النَّائم والمُغمَى عليه في رمضان من أول الوقت إلى آخِرِه، وإمَّا من جهة الشَّرع؛ كصوم الحائض، فإنَّ المانع من صومها هو الشَّرع لا العقل.

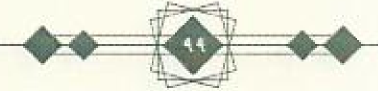
هذا وإنَّ المُحقِّقين على أنَّ الإعادة قسمٌ مِن الأداء، صرَّح به عضدُ الملَّةِ والدِّين في «شرح المختصر» وقال: وعليه الاصطلاح[3].

---

(١) كتب بحاشية (ق): جواب سؤال.

(٢) كتب بحاشية (ض): «قسمين». ووضع عليه رمز: ظ.

(٣) «شرح عضد الدين الإيجي» (٢/ ١٤٦).



قال: (وَلَوْ ظَنَّ المُكَلَّفُ أَنَّهُ لا يَعِيشُ إِلَى آخِرِ الوَقْتِ: تَضَيَّقَ عَلَيْهِ، فَإِنْ عَاشَ وَفَعَلَهُ فِي آخِرِهِ: فَقَضَاءٌ عِنْدَ القَاضِي، وَأَدَاءٌ عِنْدَ الحُجَّةِ؛ إِذْ لا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ البَيِّنِ خَطَؤُهُ).

اعلم أنَّ العلماء اختلفوا في أنَّ تحديد الوقت وتعيينه بحسب ظنِّ المُكلَّف، أو بحسب الشَّارع والواقع؟

فقال القاضي أبو بكر: اعتبار الوقت بحسب ظنِّ المُكلَّف وإن لم يطابق الواقع، وذهب جمهور العلماء والغزَّاليُّ إلى أنَّ اعتبار الوقت بحسب الواقع، ولا اعتبار للظَّن الغير المطابق، ففرَّعوا على هذا الخلاف مسألة، وهو أنَّ المُكلَّف لو ظنَّ في أول الوقت أنَّه لا يعيش مثل ما إذا قدِّمَ للقصاص في الواجب المُوسَّع تضيَّق عليه الوقت، حتى لو أخَّر ومات؛ عصى اتِّفاقًا، أمَّا لو[1] عاش وأتى به في آخر الوقت؛ فما أتى به على الخلاف المذكور يكون قضاءً عند القاضي؛ لأنَّه **عبادةٌ** خارجة عن الوقت بحسب ظنِّه، وأداءً عند الغزَّاليِّ والأكثرين؛ لأنَّه عبادة واقعة في وقته المُعيَّن بجَعْلِ الشَّارع، ولا اعتبار لظنِّه إذ ظَهَرَ خطؤه.

قال: (السَّادس: الحُكْمُ إِنْ ثَبَتَ عَلَى خِلَافِ الدَّلِيلِ لِعُذْرٍ: فَرُخْصَةٌ).

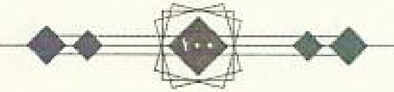
هذا تقسيمٌ أخيرٌ للحكم باعتبار كونه على وَفقِ الدَّليل أو خلافِه، وحاصله أنَّ الحكم ينقسم إلى: عزيمة، ورخصة، فالرُّخصة في اللُّغة: التَّيسير والتَّسهيل، وفي الاصطلاح على ما ذكره المُصنِّف: وهو الحكم الثَّابت على خلاف الدَّليل بعذر، والحكم جنس وباقي القيود فصلٌ.

فقوله: «**الثَّابت**» إشارة إلى أنَّ التَّرخُّص لا بدَّ له من دليل، وإلَّا لَزِمَ ترك العمل بالدَّليل السَّالم عن المعارض.

وقوله: «**على خلاف الدَّليل**» احترازٌ عمَّا أباحه الله تعالى من الأكل والشُّرب وغيرهما، فلا يسمَّى ذلك رخصة؛ لأنَّه لم يثبت على المنع منه دليل.

---

(١) في (ق): لو أخَّر.



وقوله: «بعذر» احتراز عن التَّكاليف كلِّها فإنَّها أحكامٌ ثابتة على خلاف الدَّليل؛ لأنَّ براءةَ الذِّمة أصلٌ ودليلٌ لكنها ليست بعذرٍ[1]، فإنَّ المراد من العُذر المَشقَّةُ والحاجةُ فلا يسمَّى ذلك رخصة.

فإن قلت: إذا كان للرُّخصة دليلٌ وللعزيمة دليلٌ آخرُ، فدليل الرُّخصة إن كان راجحًا على دليل العزيمة، فالعمل بالرَّاجح لا يكون رخصةً بل عزيمةً، وإن كان مساويًا، فإن قلنا بتساقط الدَّليلين المتعارضين والرُّجوعِ إلى الأصل فلا رخصةَ أيضًا، وإن كان دليل الرُّخصة مرجوحًا فالعمل بالمرجوح وتركُ الرَّاجح كيف يجوز؟ فهذا مشكلٌ.

قلت: نختار أنَّه[2] مرجوحٌ في نفسه لكن العُذر صيَّره راجِحًا، والرُّخصة بمعنى التَّيسير، ولا بُعدَ في العمل بالمرجوح لأجل التَّيسير والتَّسهيل، فهذا معنى الرُّخصة.

قال: (كَحِلِّ المَيْتَةِ لِلْمُضْطَرِّ، وَالقَصْرِ وَالفِطْرِ لِلْمُسَافِرِ، وَاجِبًا وَمَنْدُوبًا وَمُبَاحًا).

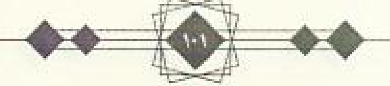
إشارة إلى أنَّ الرُّخصة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: واجبٍ كحِلِّ الميتة، فإنَّ قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[3] دليلُ حرمة الميتة، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ﴾[4] دليل عدم حرمته لعذرٍ وهو إبقاء مُهْجَتِهِ[5]، فالثَّاني رخصةٌ، **فهذا مثال الواجب**، فإنَّ استبقاء الرُّوح واجب.

ومثال النَّدب: القصر في حقِّ المسافر إذا بَلَغَ سفرُه ثلاثَ مراحلَ، وفي هذا القيد[6] موضعُ توقُّفٍ وتأمُّلٍ.

ومثال المباح: ذكر المُصنِّف فِطرَ المسافر، واعترض عليه بأنَّ المسافر إن لم يتضرَّر بالصَّوم فالصَّوم أحَبُّ، وإن تضرَّر به فالإفطار أحبُّ، فلا يكون الفطر مباحًا لعدم تساوِي طَرَفيه.

---

(١) في (ق): لعذر.
(٢) كتب بحاشية (ق): أي: دليل الرخصة.
(٣) المائدة: ٣.
(٤) الأنعام: ١١٩.
(٥) كتب بحاشية (ق): أي: نفسه وروحه.
(٦) كتب بحاشية (ق): أي: بالمراحل الثلاث.



قلت: الإفطار مباحٌ بالنَّظر إلى المسافر من حيث إنَّه مسافر من غير نظر إلى التَّضرُّر وعدمه، ويجوز أن يكون الشيء مباحًا في نفسه ويصير مندوبًا بل واجبًا بسبب أمرٍ طرأ فاقتَنِعْ بهذا الجواب، ولا تلتفِتْ إلى تكلُّفات بعض الشَّارحين فإنَّها تطويلٌ بلا طائل، ففي كلام المُصنِّف لفٌّ ونشرٌ مرتَّب.

قال: (وَإِلَّا: فَعَزِيمَةٌ) أي: وإن لم يثبت الحكم على خلاف الدَّليل بل ثبت على وَفقِه أو على خلافه لكن لا لعذرٍ كما في سائر التَّكاليف؛ فهو عزيمة، فيدخل في هذا الحدِّ للعزيمة الأحكامُ الخمسة، والإمام جعَلَها لما عدا المُحرَّمَ، فإنَّه جعل مورد التَّقسيم الفعلَ الجائزَ، وجعل بعضُ[1] العلماء مختصة بالواجب والمندوب، وقال في حدِّها: الفعل الذي لم يشتهرْ فيه مانعٌ شرعيٌّ[2]، وقال: لا يمكن أن يكون المباح من العزائم فإنَّ العزم هو الطَّلب المؤكَّد فيه[3].

ومنهم من خصَّها بالواجب فقط، وبه جزم الغَزَّاليُّ في «المستصفى»[4] والآمِديُّ في «الإحكام»[5] فقالوا: العزيمة ما لزم العبادَ بإيجاب الله تعالى.



(١) كتب بحاشية (ق): هو القرافي.

(٢) «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (ص٨٥).

(٣) «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (ص٨٧).

(٤) «المستصفى» (١/ ١٨٤).

(٥) «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ١٣١).

قال: (الفَصْلُ الثَّالِثُ: فِي أَحْكَامِهِ.

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الأُولى: الوُجُوبُ قَدْ يَتَعَلَّقُ بِمُعَيَّنٍ، وَقَدْ يَتَعَلَّقُ بِمُبْهَمٍ مِنْ أُمُورٍ مُعَيَّنَةٍ؛ كَخِصَالِ الكَفَّارَةِ، وَنَصْبِ أَحَدِ المُسْتَعِدِّينَ لِلْإِمَامَةِ).

أي: في أحكام الحكم.

واعلم أنَّ المُصنِّف عقد هذا الفصل لأحكام الحكم الشَّرعيِّ، وجعله مشتملًا على سبع مسائلَ، والثلاثُ الأُوَلُ من أقسام الحكم لا من أحكامه؛ لأنَّه:

- بحسب المأمور به ينقسم إلى: معيَّن، ومخيَّر،
- ويحسب الوقت إلى: موسَّع، ومضيَّق،
- ويحسب المأمور إلى: الواجب على التَّعيين، والى الواجب على الكفاية.

والمُصنِّف جعل الكُلَّ من أحكامه، وأيضًا أطلق الحكم وذكر بعض أحكام الوجوب، وذلك قصورٌ وخبطٌ ليس كما ينبغي.

إذا عرفت هذا فنقول:

المسألة الأولى: في انقسام المأمور به إلى معيَّن ومخيَّر؛ لأنَّه إن تعلَّق الوجوب بفعل معيَّن لا يجوز للمُكلَّف التَّجاوزُ عنه إلى غيره، فهو الواجب المعيَّن؛ كالصَّلاة والزَّكاة والصَّوم والحجِّ، وإلَّا فهو المُخيَّر؛ كخصال الكفَّارة، فإنَّ الوجوب تعلَّق بواحد مبهم من الإعتاق والإطعام والكُسوة، والمُكلَّفُ مُخيَّر بين هذه الثَّلاثة، فإذا أتى بواحد منها كان ممتثلًا.

وقيَّد الأمور بقوله: «معينة»؛ لأنَّ تعلُّق الوجوب بمبهم من أمور مبهمة ممتنعٌ



اتِّفاقًا، وإنَّما أورد مثالين تنبيهًا على أنَّ الواجب المُخيَّر على قسمين:

قسم يجوز الجمع بين تلك الأمور؛ كخصال الكفارة، فإنَّ الامتثال يحصل بواحد منها، ولو جمع بين الكلِّ كان حسنًا.

وقسم لا يجوز الجمع بينها؛ كنَصبِ أحدِ المستعدِّين للإمامة الكبرى فإنه لا يجوز نَصبُ جميع المستعدِّين للإمامة.

فإن قلت: أكثرُ الأئمَّة على أنَّ الواجب لا يجوز تركُه فما معنى التَّخيير؟

قلت: هنا دقيقةٌ لا بدَّ من التَّنبيه عليها ليتَّضح الحالُ، وهي أنَّ متعلَّقَ الوجوب في المُخيَّر واحدٌ مبهمٌ، ولا تخيير فيه، ولا يجوز تركُه لأنَّ ترك الواحد المبهم يكون بترك الجميع، وذلك غيرُ جائز، والمُخيَّرُ فيه الجائز تركُه هو الخصوصيَّات من الإعتاق والإطعام والكُسوة ولا وجوب فيها، فالذي وجب لا تخيير فيه ولا يجوزُ تركه، والذي تخيَّر فيه وجاز تركه غيرُ واجب، فإطلاق الواجب المُخيَّر على الخصال الثَّلاث على سبيل المجاز من قَبيل إطلاق اسم المحلِّ على الحالِّ، فافهمه فإنَّه دقيق ومع دقَّته جليٌّ على الفَطِنِ.

فإن قلت: يلزمُك على هذا التَّقدير أن تكون الشَّاةُ الواجبة في أربعين شاةً والدِّينارُ الواجب في أربعين دينارًا واجبًا مخيَّرًا؛ فإنَّ الله تعالى لم يُوجِبْ خصوصيةَ هذه الشَّاة ولا هذا الدِّينارَ بل أوجب شاةً ودينارًا من غير تعيين، فهذا هو الواجب المُخيَّر بعينه لتعلُّق الحكم فيه بالقدر المشترك ولم يقُل به أحد.

قلت: تعلُّق الحكم بالقدر المشترك تارةً يكون في أجناس مختلفة؛ كخصال الكفَّارة من الإعتاق والإطعام والإكساء، وقد يكون في متَّحدةِ الجنس؛ كوجوب شاةٍ في أربعين شاةً ودينارٍ في أربعين دينارًا، واصطلاحُ العلماء على أنَّ الأوَّل واجبٌ مخيَّرٌ والثَّاني واجبٌ معيَّنٌ.

قال: (وَقَالَتِ[1] الْمُعْتَزِلَةُ: الكُلُّ وَاجِبٌ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الإِخْلَالُ بِالجَمِيعِ، وَلَا يَجِبُ الإِتْيَانُ بِهِ فَلَا خِلَافَ فِي المَعْنَى، وَقِيلَ: الوَاجِبُ مُعَيَّنٌ عِنْدَ اللهِ تعالى دُونَ النَّاسِ، وَرُدَّ بِأَنَّ التَّعْيِينَ يُحِيلُ تَرْكَ ذَلِكَ الوَاحِدِ وَالتَّخْيِيرَ يُجَوِّزُهُ، وَثَبَتَ اتِّفَاقًا فِي الكَفَّارَةِ فَانْتَفَى الأَوَّلُ).

اعلم أنَّ المُصنِّف حكى في هذه المسألة ثلاث مذاهب:

أحدها: ما تقدَّم[2].

وثانيها: ما نقل عن المعتزلة أنَّ الأمر بواحد مبهم من الأمور المعيَّنة يقتضي وجوبَ الكلِّ على التَّخيير، وفسَّروا وجوبَ الكُلِّ بأنَّه لا يجوزُ تركُ الكلِّ ولا يجب الإتيان بالكلِّ، قال المُصنِّفُ: فلا خلاف بيننا[3] في المعنى فلا حاجة إلى الرَّد عليهم.

أقول: ينبغي أن يكون الخلاف في المعنى؛ لأنَّ ثواب الواجب يزيد على ثواب المندوب سبعين ضعفًا كما جاء في الحديث[4]، فإذا أتى المُكلَّفُ بخصال الكفَّارة كلِّها معًا، **فعند الأشعريِّ:** يثاب المُكلَّف ثوابَ واجبٍ ومندوبَين، **وعندهم:** ثوابَ ثلاثِ واجبات.

فإن قلت: يلزم[5] القول بوجوب الكل كالمعتزلة؛ لأنَّ الواحد المبهم أعمُّ من كلِّ

---

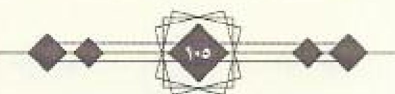
(١) في (ض): قالت.

(٢) كتب بحاشية (ق): وهو قوله: الوجوب قد يتعلق بمعين، وقد يتعلق بمبهم إلى آخره.

(٣) زاد في (ض): أو بينهم.

(٤) رواه أحمد (٢٦٣٤٠)، وابن خزيمة (١٣٧) من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، عن النَّبيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنَّه قال: «فَضْلُ الصَّلَاةِ بِالسِّوَاكِ عَلَى الصَّلَاةِ بِغَيْرِ سِوَاكٍ سَبْعِينَ ضِعْفًا».
قال ابن خزيمة في ترجمة الباب: إن صحَّ الخبَر، ورواه ثم قال: أنا استثنيت صحة هذا الخبَر؛ لأني خائف أن يكون محمد بن إسحاق لم يسمع من محمد بن مسلم وإنما دلَّسه عنه.
وسألت شيخي العلامة الحويني حفظه الله في المحرم ١٤٤٢هـ فقال: حديث باطل، وقد خرَّجته قديمًا في كتابي «النافلة».

(٥) في (ق): يلزمكم.



واحد من الخصوصيَّات، وكلُّ حكم ثبت للأعمِّ ثبت للأخصِّ، فيكون كلُّ واحد واجبًا.

قلت: نعم، لكنَّه غير واجب باعتبار الخصوصيَّات، فالاعتبار مختلِف، تأمَّلْ تَفهمْ.

والمذهب الثَّالث وإليه أشار بقوله: «**وقيل: الواجب معيَّن**»، وهذا القول ينسُبُه كلٌّ من الأشاعرة والمعتزلة إلى الآخر، ويسمَّى قولَ التَّراجُم، وأبطلَه المُصنِّف بأنَّ مقتضى التَّعيين أنه لا يجوز تركه والعدول عن ذلك المُعيَّن إلى غيره، ومقتضى التَّخيير جواز العدول عنه إلى غيره والجمع بينهما جمع بين المتنافيَين، فإذا ثبت أحدهما انتفى الآخر، والتَّخيير ثابتٌ باتِّفاقٍ منَّا ومنكم كما في آية التَّخيير فإنَّه ذكرها بكلمة «أو» المفيدة للتَّخيير فانتفى التَّعيين.

قال: (قِيلَ: يَحْتَمِلُ أَنَّ المُكلَّفَ يَخْتارُ المُعَيَّنَ، أَوْ يُعَيِّنُ مَا يَخْتارُهُ، أَوْ يَسْقُطُ بِفِعْلِ غَيرِهِ.

وَأُجِيبَ عَنِ الأَوَّلِ بِأَنَّهُ يُوجِبُ تَفاوُتَ المُكَلَّفِينَ فِيهِ وَهُوَ خِلافُ النَّصِّ وَالإِجْماعِ، وَالثَّانِي: بِأَنَّ الوُجُوبَ مُحَقَّقٌ قَبْلَ اخْتِيارِهِ، وَالثَّالِثِ: بِأَنَّ الآتِيَ بِهَا آتٍ بِالوَاجِبِ إِجْمَاعًا).

هذا منعٌ للتَّنافي بين التَّعيين والتَّخيير، وتقريره: لا نُسلِّمُ المُنافاة بينهما.

قوله: التَّخيير يجوِّزُ تركَه والتَّعيينُ لا يُجوِّزُه.

قلنا: ممنوعٌ، وسند المَنعِ من ثلاثة أوجه:

الأوَّل: أنَّه يجوز أن يختار المُكلَّف ذلك المُعيَّن بأن يلهمه الله عند التَّخيير إلى اختيار ما عيَّنه له.

الثَّاني: أنَّه يحتمل أن الله تعالى يُعيِّن للوجوب ما يختاره بأن يكون التَّخيير قبل الوجوب، ويكون لاختيار المُكلَّف تأثيرٌ في تعيين الواجب.



الثَّالث: أن يسقط الواجب المُعيَّنُ بما فعله المُكلَّف كما سقط الجلوس بين السَّجدتين بجلسة الاستراحة، والشَّاة الواجبة في خمس من الإبل بإخراج البعير.

وأجاب المُصنِّف عن السَّند الأوَّل: بأنَّه لو كان الواجب واحدًا معيَّنًا ويختاره المُكلَّف لزم تفاوتُ المُكلَّف في الواجب؛ لأنَّ زيدًا لو اختار الإعتاق لزم أن يكون الواجب الإعتاق في حقِّه، ولو اختارَ عمرو الإطعامَ يكون الواجبَ في حقِّه الإطعامُ، لكن تفاوت المُكلَّفين باطل بالإجماع؛ فإنَّ العلماء متَّفقون على أنَّ المُكلَّفين سواءٌ في الواجب المُخيَّر، حتَّى إنَّ زيدًا لو عَدَلَ عن الإعتاق إلى غيره لأجزأه.

وعن الثَّاني: بأنَّ الوجوب ثابتٌ قبل اختياره باتِّفاقٍ على أنَّ التَّعيين موقوف على اختياره، فلا تعيين قبله.

وعن الثَّالث: بأنَّ الواجب لو كان معيَّنًا وسقط بغيره لكان الآتي بأحدِ الخصال آتيًا ببدل الواجب، لا بالواجب على التَّعيين، وذلك باطل بالإجماع؛ لأنَّ الآتي بأيٍّ واحدٍ كان يُقال: إنَّه آتٍ بالواجب.

فإن قلت: هذه الأجوبة عن السَّند، والجواب عن السَّند ليس جوابًا عن المنع، على ما تقرَّر في علم الجدل.

قلت: إذا انحصر السَّند فيما جعله المعترض سندًا يكون السَّند ملزومًا مساويًا للمنع، فيكون الجواب عن السَّند جوابًا عن المنع، أو نقول: ادَّعى المُصنِّف أنَّ المنافاة بين التَّعيين والتَّخيير بديهيَّة، فالمعترض لا يستحق الجواب وتبرَّع بجواب السَّند دفعًا للشُّبهة.

قال: (قِيلَ: إِنْ أَتَى بِالكُلِّ مَعًا فَالِامْتِثَالُ: إِمَّا بِالكُلِّ؛ فَالكُلُّ وَاجِبٌ، أَوْ بِكُلِّ وَاحِدٍ، فَتَجْتَمِعُ مُؤَثِّرَاتٌ عَلَى أَثَرٍ وَاحِدٍ، أَوْ بِوَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ وَلَمْ يُوجَدْ، أَوْ مُعَيَّنٍ وَهُوَ المَطْلُوبُ).

اعترض الخصم أوَّلًا بالمنع [أي: بمنع المنافاة بين التَّعيين والتَّخيير، وقد



تقدَّم][1]، وثانيًا بالمعارضة.

وتقريرهما: أنَّ دليلكم وإن دلَّ على أنَّ الواجب غير معيَّن لكن عندنا ما ينفيه، وبيانه من أربعة أوجه:

الأوَّل: المدَّعي أنَّ الواجب معيَّن؛ لأنَّ المُكلَّف إذا أتى بجميع الخصال معًا بأن وَكَّل بالإعتاق والإطعام وأعطى الكُسوة بنفسه أو بوكيل آخَرَ، فلا شكَّ في أنَّه ممتثل، وهذا الامتثال معلولٌ لا بدَّ له من علَّة، فعلَّته إمَّا الكلُّ، أي: مجموع الخصال من حيث إنَّه مجموعٌ فيكون الكلُّ واجبًا، أو كلّ واحد واحد، فتجتمع المؤثِّرات على أثر واحد أو واحد غير معيَّن وهو غير موجود؛ لأنَّ كلَّ موجود فهو معيَّن في نفسه فتعيَّن أن تكون العلَّة واحدًا معيَّنًا وهو المطلوب، وإنَّما قيد الإتيان بقوله: «معًا»؛ لأنَّه لو كان متعاقبًا يحصل الامتثال بالأوَّل فلا يتمُّ الدَّليل.

قال: (وَأَيْضًا الوُجُوبُ مُعَيَّنٌ فَيَسْتَدْعِي مُعَيَّنًا، وَلَيْسَ الكُلَّ وَلا كُلَّ وَاحِدٍ).

هذا إشارة إلى الوجه الثَّاني من المعارضة، وتقريره: أنَّ الوجوب حكم معيَّنٌ من بين الأحكام الخمسة، ولا بدَّ له من محلٍّ معيَّنٍ متعلِّق به، فذلك المحل: إمَّا كلّ الخصال من حيث إنَّه الكلُّ، أي: الكلُّ المجموعي، أو كلّ واحد، أي: الكل الإفرادي، أو واحد غير معيَّن، أو واحد معيَّن، والجميع باطل إلَّا الأخير وهو المطلوب.

قال: (وَكَذَا الثَّوَابُ عَلَى الفِعْلِ، وَالعِقَابُ عَلَى التَّرْكِ، فَإِذَا الوَاجِبُ وَاحِدٌ مُعَيَّنٌ).

إشارة إلى الوجه الثَّالث والرَّابع من المعارضة، وتقريره: أنَّه إذا أتى بالكلِّ فلا شكَّ أنَّه يثاب، فهذا الثَّواب معلولٌ، ولو ترك الكلَّ يعاقب، وهذا العقاب معلولٌ[2] لا بدَّ له من علَّةٍ، والعلَّة إمَّا الكل، أو كلّ واحد واحد، أو واحد مبهم، أو واحد معيَّن، والتَّقرير واضح.

---

(1) زيادة من (ق).

(2) من (ق).



قال: (وَأُجِيبَ عَنِ الأَوَّلِ بِأَنَّ الِامْتِثَالَ بِكُلِّ وَاحِدٍ وَتِلْكَ مُعَرِّفَاتٌ).

شروع في جواب وجوه المعارضة:

فعن الأَوَّل: بأنَّا نختار أنَّ الامتثال بكلِّ واحد واحد، فقوله يلزم اجتماع المؤثرات على أثر واحد.

قلنا: ذلك جائز في المُعرِّفات الشَّرعيَّة؛ لأنَّها أماراتٌ لا مؤثِّرات حقيقة[1]، واجتماع المُعرِّفات على مُعرَّف واحد جائزٌ؛ كالعالَم المُعرِّف للصَّانع.

قلت: على هذا جرت كلمة الشَّارحين، وفيه بحث:

أما أولًا: فلأنَّ تعريف المعرَّف غير جائز بالاتِّفاق فما معنى جواز المُعرِّفات على معرَّف واحد.

وأمَّا ثانيًا: فلأنَّه يلزم من هذا الاختيار كونُ كلِّ واحد واحد واجبًا، ولا قائل به.

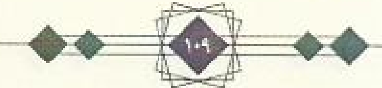
وأمَّا ثالثًا: فلأنَّه يلزم أن يكون الواجب معيَّنًا، وهذا مذهبُ الخَصمِ لا مذهبُ المُصنِّف، فلَزِمَ من اختياره بطلانُ مذهبه، فيكون اختيارُه باطلًا، إلَّا أن يقال[2]: غرضُ المُصنِّف ردُّ قولِ الخَصمِ لا بيانُ مذهب نفسِه، وبهذا حصل المقصود[3]، بل الجوابُ أن نقول: إنَّ كلَّ واحدٍ واجبٌ على البدل، أي: لا بِعَينِه، ولا اجتماعَ للمؤثِّرات فيه، ولعلَّ هذا مرادُ المُصنِّف، لكن عبارتُه قاصرةٌ، أو نقول: نختار أنَّ المؤثر غيرُ مُعَيَّن، قوله: إنَّه غير موجود ممنوعٌ، فإنَّ غير المُعيَّن يكون معدومًا إذا كان مجهولًا من جميع الوجوه، وهذا ليس كذلك، بل معلوم من وجهٍ من حيث إنَّه واحدٌ من أمور معينة وهو القدر المشترك، وهذا القدر كافٍ في وجوده.

أو نقول للخصم: هذا الاعتراض واردٌ عليك أيضًا؛ فإنَّك جوَّزت أن يكون المُعيَّن

(١) في (ق): حقيقية.

(٢) في (ق): نقول.

(٣) كتب بحاشية (ض): ويكون الجواب جدليًا.



ما يختارُه المُكلَّف، فلو اختار المُكلَّف الكلَّ أو كلَّ واحد واحد يلزَمُ أن يكون الكلُّ أو كلُّ واحد واجبًا، فما هو جوابُك فهو جوابُنا.

قال: (وَعَنِ الثَّانِي: بِأَنَّهُ يَسْتَدْعِي أَحَدَهَا لا بِعَيْنِهِ؛ كَالمَعْلُولِ المُعَيَّنِ المُسْتَدْعِي عِلَّةً مِنْ غَيْرِ تَعْيِينٍ).

أجاب عن الدَّليل الثَّاني وهو قوله: «**الوُجُوبُ مُعَيَّنٌ فَيَسْتَدْعِي مُعَيَّنًا**» بأنَّه يستدعي أحدَ الخصال لا بعَينِه، وأحدُها لا بعينه موجودٌ، وله تعيينٌ من وجهٍ وهو أنَّه أحدُ هذه الثَّلاثة، وذلك كالمعلول المعيَّن يستدعِي علةً ما مثل هذا الحدث فإنَّه يستدعي علَّة من غير تعيين، إما البولَ أو اللَّمسَ، أو غير ذلك.

قال: (وَعَنِ الأَخِيرَيْنِ أَنَّهُ يَسْتَحِقُّ ثَوَابَ وَعِقَابَ أُمُورٍ لا يَجُوزُ تَرْكُ كُلِّهَا وَلا يَجِبُ فِعْلُهَا).

أي: وأجيب عن الوجهين الأخيرين من المعارضة بأنَّه إذا أتى بالكلِّ فيستحقُّ الثَّواب على مجموع أمورٍ لا يجوز تركُ كلِّها ولا يجبُ فعلُ كلِّها، وإذا تركَ الكلَّ يستحقُّ العقابَ على مجموع أمورٍ إلى آخِرِه، وحاصِلُه أنَّ الثَّواب والعقاب بما هو قدرٌ مشترك وهو المطلوب.

قال: (تَذْنِيبٌ: الحُكْمُ قَدْ يَتَعَلَّقُ عَلَى التَّرْتِيبِ فَيَحْرُمُ الجَمْعُ؛ كَأَكْلِ المُذَكَّى وَالمَيْتَةِ، أَوْ يُبَاحُ؛ كَالوُضُوءِ وَالتَّيَمُّمِ، أَوْ يُسَنُّ؛ كَكَفَّارَةِ الصَّوْمِ).

لما ذكر الواجبَ المُخيَّر ذكر بعدَه هذا البحثَ؛ لكونه كالفضلة منه والبقيَّة والتَّابع، يقال: ذَنَّبَ عمامته إذا أفضلَ منه شيئًا، وذَنَبَه يُذْنِبُهُ بالتَّخفيف أي: تَبِعَه.

وحاصل ما قال: إنَّ الحكم قد يتعلَّق على التَّخيير كما مرَّ، وقد يتعلَّق على التَّرتيب.

واعلم أنَّ معنى الأشياء المأمور بها على التَّرتيب أن يمتنع الإتيان بالثَّاني إلَّا بعد فَقد الأوَّل، وعلى البدل يجوز للمُكلَّف الإتيان بأيِّها شاء، والصُّور ستٌّ؛ لأنَّها إمَّا أن يحرم الجمع بينها، أو يسنَّ، أو يباح، وعلى التَّقادير إمَّا أن يكون مرتبًا أو على البدل،

فهذه ستُّ صورٍ:

الأوَّل: أن يحرم الجمع وهو مرتَّب؛ كأكل الميتة والمذكَّى.

الثَّاني: أن يحرم الجمع وهو على سبيل البدل؛ كنصب أحد المستعدِّين للإمامة.

الثَّالث: أن يباح الجمع وهو مرتب؛ كالوضوء والتَّيمُّم، والمراد[1] صورة التَّيمُّم، وإلَّا فالتَّيمُّم الشَّرعيُّ المبيح للصَّلاة لا يُتصوَّر حقيقةً مع الوضوء.

الرابع: أن يباح الجمع وهو على سبيل البدل كستر العورة بثوب بدل[2] ثوب.

الخامس: أن يُسنَّ الجمع وهو مرتَّب؛ كخصال كفَّارة الصَّوم.

السَّادس: أن يُسنَّ الجمع وهو على البدل؛ كخصال كفَّارة اليمين.

قال: (**المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ: الوُجُوبُ إِنْ تَعَلَّقَ بِوَقْتٍ: فَإِمَّا أَنْ يُسَاوِيَ الفِعْلَ؛ كَصَوْمِ رَمَضَانَ وَهُوَ المُضَيَّقُ، أَوْ يَنْقُصَ عَنْهُ فَيَمْنَعُهُ مَنْ مَنَعَ التَّكليف بالمُحال إِلَّا لِغَرَضِ القَضَاءِ؛ كَوُجُوبِ الظُّهْرِ عَلَى الزَّائِلِ عُذْرُهُ وَقَدْ بَقِيَ مِنَ الوَقْتِ قَدْرُ تَكْبِيرَةٍ، أَوْ يَزِيدَ عَلَيْهِ فَيَقْتَضِي إِيقَاعُ الفِعْلِ فِي أَيِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ لِعَدَمِ أَوْلَوِيَّةِ البَعْضِ.**

وَقَالَ المُتَكَلِّمُونَ: يَجُوزُ تَرْكُهُ فِي الأَوَّلِ بِشَرْطِ العَزْمِ فِي الثَّانِي).

هذا تقسيم آخرُ للوجوب باعتبار وقته، وحاصلُ هذا التَّقسيمِ أنَّ الفعلَ المُتعلِّق بوقت معيَّنٍ ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون الوقتُ مساويًا له لا يزيد عليه ولا ينقُصُ؛ كصوم رمضان، ويسمى هذا بالواجب المضيَّق.

الثَّاني: أن يكون الوقت ناقصًا عن الفعل وهو التَّكليف بالممتنع، فلا يجوز عند من منع التَّكليف بالمُحال، ويجوز التَّكليف به عند من يجوِّز التَّكليفَ بالمُحال، ومن

---

(١) كتب بحاشية (ق): جواب سؤال.

(٢) في (ق): بعد.



لا يجوِّز التَّكليفَ بالمُحال يقول: إنَّما يجوِّز التَّكليف بالفعل في هذه الصُّورة لغرض القضاء كوجوب الظُّهر مثلًا على من زال عذره في آخر الوقت وقد بقي من الوقت مقدارُ تكبيرة؛ كزوال الصِّبا والجنون والحيض في آخر الوقت بمقدار تكبيرةٍ.

وفي قوله: «**إلَّا لغرض القضاء**» نظرٌ؛ لأنَّ القضاء إنَّما يكون إذا لم تقع ركعة في الوقت، أمَّا إذا وقع ركعة في الوقت؛ فهو أداءٌ عند جمهور الفقهاء، فالأحسن أن نقول: «إلَّا لغرض التكميل».

الثَّالث: أن يزيد الوقت على الفعل وهو المسمَّى بالواجب المُوسَّع، وفيه خمسة مذاهب:

الأوَّل: وهو اختيار الإمام الرازي وأتباعه وابنِ الحاجب: أنَّ الأمر به يقتضي إيقاع الفعل في جزء من أجزاء الوقت، سواءٌ كان أوَّلًا أو آخِرًا؛ لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**الوَقْتُ مَا بَيْنَ هَذَيْنِ الوَقْتَيْنِ**»[1]، و«**ما بين هذين**» متناولٌ لجميع أجزائه، وليس يقتضي تعيينَ بعض الوقت دون بعضٍ، وحاصلُ هذا المذهب أنَّ الوجوب يتعلَّق بالجزء الأوَّل تعلُّق التَّخيير، يعني أجزاءَ الزَّمان بالنِّسبة إلى الواجب؛ كأفراد خصال الكفَّارة المُخيَّرة، والمُصنِّف وإن لم يُصرِّح بهذا المعنى لكنه يُعلَم من تعليله.

فإن قلت: قد جاء في الحديث: «**أَوَّلُ الْوَقْتِ رِضْوَانُ اللهِ، وَآخِرُهُ عَفْوُ اللهِ**»[2] فهذا يدلُّ على أنَّ الجزء الأوَّل أولى.

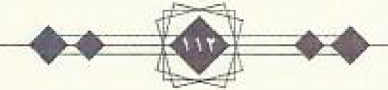
قلت: ذلك بالنَّظر إلى المبادرةِ إلى الطَّاعة، وبحثُنا في أجزاء الزمان من حيث هي هي.

---

(١) رواه أبو داود (٣٩٣)، والترمذي (١٤٩) من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

قال الترمذي: حديث حسن.

(٢) حديث ضعيف، رواه الترمذي (١٧٢) من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ورواه الدَّارقطني (٩٨٤، ٩٨٥) من حديث جَرير وأبي مَحذورة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.



والمذهب الثَّاني: مذهب المُتكلِّمين يعني أصحابَ أصول الدِّين: أنَّ الحكم كذلك، لكن لا يجوز تركُ الواجب في الجزء الأوَّل إلَّا بشرط العزم على الفعل في الجزء الثَّاني، وإلى هذا المذهب أشار بقوله: «**وقال المتكلمون**».

قلت: بهذا جرى كلام الشَّارحين، وفيه إشكالٌ؛ فإنَّه لا تعلُّق لأهل أصول الدِّين بهذه المسألة الفُروعيَّة، بل القولُ بوجوب العزم ليكون بدلًا قولُ الأشاعرة والفقهاء وجماعة من المعتزلة، وذلك صريحٌ في «الإحكام» للآمِدِيِّ، ولعلَّ المُصنِّف أراد بقوله: «**المتكلمون**» القاضيَ أبا بكر وأتباعه من الأشاعرة؛ لأنَّه اشتهَرَ بالأُصولي ونُسب هذا المذهبُ[1] إليه في «مختصر ابن الحاجب»[2] بقوله: «القاضي».

قال: (وَإِلَّا لَجَازَ تَرْكُ الوَاجِبِ بِلَا بَدَلٍ، وَرُدَّ بِأَنَّ العَزْمَ لَوْ صَلُحَ بَدَلًا لَتَأَدَّى الوَاجِبُ بِهِ، وَبِأَنَّهُ لَوْ وَجَبَ العَزْمُ فِي الجُزْءِ الثَّانِي لَتَعَدَّدَ البَدَلُ وَالمُبْدَلُ وَاحِدٌ، وَمِنَّا مَنْ قَالَ: يَخْتَصُّ بِالأَوَّلِ وَفِي الآخِرِ قَضَاءٌ).

إشارة إلى دليل هذا المذهب، ومعناه أنه لو جاز تركه في أوَّل الوقت بلا عزم على الفعل لجاز تركُ الواجب بلا بدلٍ، وذلك يَنفِي أصلَ الوجوبِ.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «ورُدَّ» يعني: هذا القول مردود بوجهين:

أحدهما: أنَّ العزم لا يصلح أن يكون بدلًا عن الفعل؛ لأنَّ البدل ما يقوم مقام المُبدل منه، فيلزم أن يسقط الواجب به، وفي هذا الكلام نظرٌ؛ لأنَّ صاحب هذا المذهب يقول: إنَّ العزم يصلح للبدليَّة ما لم يضيقِ الوقت، فإذا بقي منه قدرُ ما يَسَعُ الفعلَ تعيَّن الفعل، فلا يكون العزم بدلًا عن الواجب.

الوجه الثَّاني: أنه إذا عزم على [الفعل في][3] الجزء الأوَّل، فلا يخلو: إما أن يجب

(١) ليست في (ض).

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» لأبي الثناء الأصفهاني (١/ ٣٥٣).

(٣) ليس في (ق).



العزم في الجزء الثَّاني أيضًا، أو لا يجب، فإن لم يجب فقد ترك الواجب بلا بدل، ويلزم أيضًا تخصيصٌ[1] بلا مُخصِّص، وإن وجب فقد تعدَّد البدل والمبدَل واحد، وإنه غير جائز.

فإن قلت: كما أنَّ البدل متعدِّدٌ كذا المبدل متعدِّد؛ لأنَّ في كلِّ جزء يجب الفعلُ أو العزمُ.

قلت: هذا السؤال يتَّجِهُ لو كان الأمر مفيدًا للتَّكرار، لكنَّ الأصحَّ أنَّ الأمر لا يفيد التَّكرار، فإذا صار بدلًا مرَّةً فقد سقط الواجبُ، نعم يتَّجِهُ أن يقال: البدل في الجزء الأوَّل ينسحب على جميع الأزمنة المستقبلة كانسحاب النيَّة على العبادة الطويلة مع الغفلة في أكثر أجزائها.

واعلم أنَّ هذينِ المذهبين متَّفقانِ على الواجب الموسَّع، والثلاثة الآتية مُنكِرَةٌ له.

والمذهب الثَّالث وإليه أشار بقوله: «**ومنا**» أي: من الشَّافعيَّة صرَّحوا بهذا.

قلت: وهذا مشكلٌ؛ لأنَّ هذا القول لا يُعرف في مذهب الشافعي، وليس له أثر في الكتب الفُروعيَّة من المُطوَّلات والمختصرات، نعم قال الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في «الأم» بهذه العبارة، وقال قوم من أهل الكلام وغيرهم ممَّن يُفتي ممَّن يقولُ: إنَّ الحج على الفورِ، وإنَّ وجوب الصَّلاة يختصُّ بأوَّل الوقت حتَّى لو أخَّره عن أوَّل وقت الإمكان عصى بالتَّأخير، وهذا تصريحٌ من الشَّافعي بأنَّه ناقلٌ، لا أنَّه قائلٌ به.

قال: (**وَقَالَتِ الحَنَفِيَّةُ: يَخْتَصُّ بِالآخِرِ، وَفِي الأَوَّلِ تَعْجِيلٌ. وَقَالَ الكَرْخِيُّ: الآتِي فِي الأَوَّلِ إِنْ بَقِيَ عَلَى صِفَةِ الوُجُوبِ يَكُونُ مَا فَعَلَهُ وَاجِبًا**).

إشارة إلى المذهب الرابع المُنكِرِ للواجب المُوسَّع، يعني قال بعض الحنفيَّة: الوجوب يختصُّ بآخِرِ الوقت، ولو فعله في أوَّل الوقت كان تعجيلًا، كما لو أخرج الزَّكاة قبل وقتها.

---

(١) في (ق): تخصص.



والمذهب الخامس مذهبُ الكرخي من الحنفيَّة: أنَّ الفاعل في أول الوقت إن بقي في آخِرِ الوقت بصفة التَّكليف كان ما فَعَلَه واجبًا، وإن لَم يَبقَ بأن صار مجنونًا أو حائضًا كان ما فعله نفلًا.

ونقل الشَّيخ أبو إسحاق[1] والآمِديُّ[2] قولًا ثانيًا عن الكرخي بأنَّ وقت الواجب المُوسَّع غير متعيِّن، ويتعيَّن الفِعلُ في آخر الوقت، كما هو مذهبُ المتأخِّرين.

قال: (وَاحْتَجُّوا[3] بِأَنَّهُ لَوْ وَجَبَ فِي أَوَّلِ الوَقْتِ لَمْ يَجُزْ تَرْكُهُ، قُلْنَا: المُكَلَّفُ مُخَيَّرٌ بَيْنَ أَدَائِهِ فِي أَيِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ).

يعني احتجَّتِ الحنفيَّة على أنَّ الوجوب يختصُّ بآخِرِ الوقت: بأنَّه لو وجب الموسَّعُ في أول الوقت لم يَجُزْ تركُه؛ لأنَّ الواجب لا يجوزُ تركُه، لكن تركُه جائز اتِّفاقًا، فلا يكون واجبًا في أول الوقت، وإلى جوابه أشار المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: المُكَلَّفُ مُخَيَّرٌ بَيْنَ أَدَائِهِ فِي أَيِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ**» يعني: أنَّ الواجب المُوسَّع في التَّحقيق يرجع إلى الواجب المُخيَّر بالنَّظر إلى أجزاء الوقت أوَّلِه أو وسطِه أو آخِرِه.

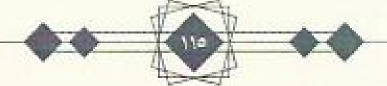
قال: (فَرْعٌ: المُوَسَّعُ قَدْ يَسَعُ العُمُرَ؛ كَالحَجِّ وَقَضَاءِ الفَائِتِ، فَلَهُ التَّأْخِيرُ مَا لَمْ يَتَوَقَّعْ فَوَاتَهُ، إِنْ أَخَّرَ؛ لِمَرَضٍ، أَوْ كِبَرٍ).

هذا التَّقسيم للواجب المُوسَّع مبنيٌّ على ثبوته فلذلك جعله فرعًا له، وحاصله أنَّ الواجب المُوسَّع قد يكون وقتُه محدودًا؛ كوقت صلاة الظهر مثلًا له أولٌ وآخِرٌ معيَّنٌ، فللمُكلَّف تأخيرُه إلى أن يبقى من الوقت قَدرُ ما يَسَعُه، فحينئذٍ لا يجوزُ تأخِيرُه، فلو مات حينئذٍ عصى، وقد يكون وقتُه جميعَ العمر؛ كالحج وقضاء الفوائت بعذر، وحكمه يجوز له التَّأخير من غير تعيينِ وقتٍ إلَّا إذا ظنَّ المُكلَّف فواتَه لمرض أو كِبَر سنٍّ فحينئذٍ يضيق فلا يجوز تأخيرُه، فلهذا القسم من المُوسَّع آخِرٌ، إلَّا أنَّه مبهمٌ؛ إذ

(١) «التبصرة في أصول الفقه» (ص٦١).

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ١٠٥).

(٣) في (ق): احتجوا.



لو جاز تأخيره دائمًا لم يكن واجبًا، ولهذا لو مات من غير الفعل عصى، والفرق بين الشَّاب يجوز له التَّأخير، والشَّيخ لا يجوز له التَّأخير ضعيفٌ عند أصحابنا، ويفهم من قوله: «**لمرض أو كبَر**» أنَّه لو ظنَّ لا لمرض أو كِبَر بل بالنجوم أو بالمنام؛ فلا أثر له، بل يجوز له التَّأخير.

[**فإن قلت**: ما الفرق بين الواجب المُوسَّع الذي آخِرُه معلوم كصلاة الظهر مثلًا، والواجبِ المُوسَّع الذي وقتُه جميعُ العمر، فإنَّه لو أخَّر في الأوَّل مع ظنِّ السَّلامة ومات وقد بقي مِن الوقت ما يَسَعُ الواجب لم يَعصِ، ولو أخَّر في الثَّاني مع ظنِّ السَّلامة ومات يعصي؟

قلت: الفرق أنَّه في الأوَّل ما استوفى جميعَ وقت الواجب، بل بقي ما يَسَعُه، فلا يُنسَبُ إلى التَّقصير، وفي الثَّاني وقتُه العمر وقد استوفاه بالتَّمام فهو منسوب إلى تقصير، وهذا الفرقُ دقيقٌ ومع دقَّته واضح جليٌّ، فاعرفه][1].

قال: (**المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: الوُجُوبُ إِمَّا أَنْ يَتَنَاوَلَ كُلَّ وَاحِدٍ؛ كَالصَّلَوَاتِ الخَمْسِ، أَوْ وَاحِدًا مُعَيَّنًا؛ كَالتَّهَجُّدِ وَيُسَمَّى فَرْضَ عَيْنٍ، أَوْ غَيْرَ مُعَيَّنٍ؛ كَالجِهَادِ وَيُسَمَّى فَرْضًا عَلَى الكِفَايَةِ**).

هذا تقسيمٌ آخَرُ للوجوب بحسَبِ المُكلَّف، وحاصِلُه أنَّ الوجوب إذا تناوَلَ جماعةً فإمَّا أن يتناوَلَ كلَّ واحدٍ واحدٍ سواءٌ كان فِعلُ البعض شرطًا في فِعلِ البعض، أو لا كالصَّلوات الخمس وصلاة الجمعة، أو يتناولُ مكلَّفًا معيَّنًا؛ كخصائص النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ويسمَّى فرضَ عينٍ، وإذا تناول جماعةً على سبيل البدل يسمَّى فرضَ كفاية، وغرضُ الشَّارع مِن فرض الكفاية حصولُ الفِعلِ نفسِه من أيِّ مكلَّف كان بخلاف فرض العين، فإنَّ غرضَه فيه امتحانُ نفس المُكلَّف في انقياده لأوامره.

فرقٌ آخَرُ بين فرض العين والكفاية: وهو أنَّ المصلحة في فرض العين تتكرَّر؛ كالصَّلوات الخمس فإنَّ مصلحتها الخضوعُ وهو مكرَّر[2]، بخلاف: إنقاذ الغريق،

---

(١) ليس في (ق).
(٢) في (ق): متكرر.



وإطعام الجائع، وتجهيز الموتى، وصلاة الجنازة؛ فإنَّ المصلحة فيها ظنُّ حصول[1] المغفرة، وقد[2] حصل ظنُّ المغفرة في المرَّة الأوَّلى.

واختلف العلماء في الواجب على الكفاية أنَّه واجب على واحدٍ مبهم ويسقط بفِعلِ البعض، أو واجبٌ على كلِّ واحد على سبيل البدل؟

المُحقِّقون على أنَّه واجبٌ على الكلِّ على سبيل البدل، وعليه ابنُ الحاجب وأتباعُه، وصرَّح المُصنِّف بأنَّه واجبٌ على بعضٍ مبهمٍ، **والمذهبُ الحقُّ الأوَّل؛** لأنَّ البعض المبهم غير موجودٍ فكيف يُعقل تأثيمُه، وتأثيمُ الجميع بتركهم ظاهرٌ في أنَّه واجبٌ على الجميع، وسقوطُ الإثم عن الجميع بفعل البعض أمر معقول؛ لأنَّه حصل غرض الشَّارع كما أنَّ الغرض مِن الجهاد إذلالُ الكفَّار وحراسةُ المسلمين، فمتى حصل ذلك بفعل بعضهم يكون إلزامُ الباقين أمرًا بتحصيل الحاصل.

فإن قلت: كيفَ سقطَ الوجوبُ عمَّن لم يَفعلْ بفِعل مَن فَعَلَ، مع أنَّ الفعل البدنيَّ كالجهاد والصَّلاة لا يَقَعُ عن غير فاعلِه، فكيف سَوَّى الشَّرعُ بين مَن فعل ومَن لَم يَفعَلْ؟

قلت: المُساواةُ بينهما في السُّقوط فقط لا فيَ حصول الثَّواب، فإنَّ الفاعل يُثابُ ثوابَ الواجب، وغيرُ الفاعل غيرُ مُعاقَب.

قال: (فَإِنْ ظَنَّ كُلُّ طَائِفَةٍ أَنَّ غَيْرَهُ فَعَلَ: سَقَطَ عَنِ الكُلِّ، وَإِنْ ظَنَّ أَنَّهُ لَمْ يَفْعَلْهُ: وَجَبَ).

واعلَمْ أنَّ التَّكليف بفرض الكفاية دائرٌ مع ظنِّ المُكلَّف، فإنَّه قد يصير بحيث يسقط عن الجميع وإن لم يَفعله أحدٌ، وذلك إذا ظنَّ كلُّ طائفة أنَّ غيرَه قام به، وقد يصيرُ بحيث يجب على الكلِّ وذلك إذا ظن كلُّ طائفة أنَّ غيرَه لم يفعله، فإنَّه حينئذٍ يجب على الكلِّ ويصير فرضَ عينٍ.

---

(١) في (ض): جزاء.

(٢) في (ض): قد.



قلت: وهذا يُشكِلُ جدًّا بالاجتهاد، فإنَّه مِن فروض الكفايات، وليس في زماننا هذا مجتهدٌ، فيلزم تأثيمُ جميع المُكلَّفين، اللَّهمَّ إلَّا أن نقول: «لعلَّ مجتهدًا يكونُ في طرفٍ من العالَم ولا نَعلَمُه»، وذلك بعيدٌ جدًّا؛ لأنَّه لو كان لاشتَهر.

فوائدُ جليلةٌ:

الأُولى: قد يكون في المندوبات:

❁ **مندوب على الكفاية**؛ كالأذان، والإقامة، وتسليم واحد من الجماعة، والتَّشميت، والبسملة في الكلِّ.

❁ ومندوب **على الأعيان**؛ كالوتر، وسنَّة الفجر.

الثَّانية: اللَّاحق بعد حصول الفرض على الكفاية يقع فعلُه واجبًا وإن لم يكن واجبًا عليه؛ لسقوطه بفعل غيره.

الثَّالثة: قيل: الوجوب على الكفاية يتبعُ المصلحة، فمتى لَم تحصل المصلحة بقي الخطابُ بالوجوب، فمن[1] حصَّل المصلحة استحقَّ ثواب الواجب، وأمَّا من جاء بعد تحقُّق الفعل والمصلحة فلا يستحقُّ ثواب الواجب على الكفاية.

قال: (**المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: وُجُوبُ الشَّيْءِ مُطْلَقًا يُوجِبُ وُجُوبَ مَا لا يَتِمُّ إِلَّا بِهِ وَكَانَ مَقْدُورًا. قِيلَ: يُوجِبُ السَّببَ دُونَ الشَّرْطِ، وَقِيلَ: لا فِيهِمَا**).

اعلم أنَّ هذه المسألة لا تتَّضح حقَّ الاتضاح إلَّا بعد تمهيد مقدِّمتين:

الأَوَّلى: في الفرق بين الواجب المطلق والواجب المُقيَّد، فإنَّه قد التبس على كثير من الفضلاء، ومنهم مَن أتى بما لا يسقي غليلًا ولا يشفي عليلًا.

الثَّانية: في الفرق بين الشَّرط والسَّبب فإنَّه من المُهمَّات.

اعلَمْ أنَّ إيجاب الشَّيء والأمرَ به إن كان مقيدًا[2] على ما يتوقَّف عليه تحقُّقه فهو

---

(١) في (ض): فمتى.

(٢) كتب بحاشية (ق): صوابه: متوقفًا.



الواجب المقيَّد كالحجِّ، فإنَّ إيجابَ الحج موقوفٌ على الاستطاعة المتوقِّفِ عليها تحقُّقُ الحجِّ وحصولُه، وكذا الزَّكاة بالقياس إلى النِّصاب، وإن لم يكن مقيَّدًا فهو الواجب المطلق، **فالواجب المطلق**: هو الذي لا يتوقَّف وجوبُه على مقدِّمة وجودِه مِن حيث هو كذلك، يعني: مطلق من هذه الحيثيَّة، وإن كان مقيَّدًا من حيثيَّة أخرى كالصَّلاة فإنَّ وجوبها لا يتوقَّف على الوضوء وغيره من الشَّرائط والأركان، وإن توقَّف على دخول الوقت لقوله: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ ﴾[1] إلاَّ أنَّ الوقت ليس من مقدِّمات وجوده وحصوله، بخلاف الزَّكاة فإنَّ وجوبَها متوقِّف على النِّصاب الذي به تحقُّقُها وحصولُها.

وبعبارة أخرى أوضحَ وأخصرَ: الواجبُ المطلقُ إيجابُه مطلقٌ، والواجبُ المُقيَّدُ إيجابُه مقيَّدٌ، ففرقٌ بين قولِ السَّيد لعبدِه: «اصعد السطح»، وبين قوله: «إذا نصبت السُّلَمَ فاصعد السطح» فالأوَّل مطلقٌ في إيجابه وهو موضِعُ الخلاف، والثَّاني مقيَّدٌ في إيجابه، فلا يجب تحصيلُ الشرطِ فيه إجماعًا.

وبعبارة أخرَى أخصَرَ: كلُّ ما يتوقَّف عليه الوجوبُ لا يجب تحصيلُه، وإنَّما النِّزاع فيما يتوقَّف عليه إيقاعُ الواجب بعدَ تحقُّق الوجوب.

فإن قلت: قولُه تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[2] مطلقٌ فكيفَ حكمتَ على وجوب الصَّلاة بأنَّه مطلقٌ، وعلى وجوب الزَّكاة بأنَّه مقيَّدٌ، وهل هذا إلَّا تحكُّمٌ باطلٌ؟

قلت: قيَّد النَّبي ﷺ وجوبَ الزَّكاة بالنِّصاب دون الصَّلاة.

أما الفرق بين السَّبب والشَّرط فهو أنَّ:

السَّبب: هو الذي يكون من وجوده الوجودُ ومن عدمه العدمُ، سواءٌ:

- كان شرعيًّا؛ كالصِّيغة بالنِّسبة إلى العتق،
- أو عاديًّا؛ كحزِّ الرَّقبة إلى القتل،

(١) الإسراء: ٧٨. (٢) البقرة: ٤٣.



۞ أو عقليًّا؛ كالنَّظر[1] المُحصِّل للعلم.

والشَّرط: هو الذي يكون من عدمه العدمُ ولا يكون مِن وجودِه الوجودُ؛ كالوضوء بالنِّسبةِ إلى الصلاةِ شرعيًّا، وترك الأضداد[2] للمأمور به عاديًّا، وغسل جزء من الرَّأس لغسل الوجه عقليًّا.

إذا تمهَّد هذا فنقول: وجوب الشَّيء مطلقًا يوجب مقدِّمته، وهي: التي لا يتم الواجب إلَّا به، سواءٌ كانت سببًا أو شرطًا، لكن بشرطين:

أحدهما: أن يكون الواجب مطلقًا؛ لأنَّه إذا كان مقيَّدًا كوجوب الحجِّ المُقيَّد بالاستطاعة لا يوجبُ وجوبُه وجوبَ مقدِّمته؛ إذ لا يجب تحصيل الاستطاعة.

وثانيهما: أن تكون المُقدِّمة مقدورةً للمُكلَّف؛ إذ لو لم تكن مقدورة له لا يوجبُ وجوبُه وجوبَ المُقدِّمة، كالقدرة على أفعال الصلاة، وكمَن لا يَجِدُ ماءً، أو لا يقدر على استعماله، فإنَّ إيجابَه الصَّلاةَ لا يوجب الوضوءَ، بل بَدَلُهُ التَّيمُّمُ، أو فاقدُ الطَّهورين فإنَّ الشَّافعيَّ أوجبَ الصَّلاةَ عليه وإن لَم يوجب الوضوء والتَّيمُّم، وإلى هذا كلِّه أشار المُصنِّف بقوله: «وجوب الشَّيء مطلقًا يوجب وجوب ما لا يتمُّ إلَّا به وكان مقدورًا».

وقالت الواقفيَّة: إن كانت مقدِّمة الواجب سببًا: **وجب**، وإن كان شرطًا: **فلا**، وعلَّلوا ذلك بأنَّ عند حصول السَّبب يجب المسبَّبُ، وعند حصول الشَّرط لا يجب المشروطُ، فالسَّبب أشدُّ تعلُّقًا من الشَّرط.

والحقُّ: عدمُ الفرق[3]، فإنَّه كما يمتنع وجودُ المسبَّب بدون السَّبب، فكذا يمتنع وجود المشروط بدون شرطه.

---

(١) كتب بين الأسطر في (ض): المنطقي.

(٢) كتب بحاشية (ق): كالأكل والشرب.. والكلام عمدًا وغيرها.

(٣) كتب بحاشية (ض): بين السَّبب والشَّرط في طرف العدم لا في الطرفين مطلقًا.

وقال بعضهم: وجوب الشَّيء لا يوجب وجوبَ مقدِّمتِه، سواءٌ كانت سببًا أو شرطًا، محتجًّا بأنَّ إيجاب الشَّيء لا يوجب إيجابَ غيره.

وَرُدَّ: بأنَّ الغير إذا كان ممَّا يتوقَّف عليه الشَّيءُ فلا نسلِّم أنَّه لا يوجِبُه، وإلى هذا المذهب أشار المصنِّف بقوله: «**لا فيهما**».

فإن قلت: ما فائدة قوله: «**فيهما**»، وهلَّا اقتصر على قوله: «**لا**»؟

قلت: لو اقتصر على قوله: «**لا**» لأوهم أنَّ النَّفي راجعٌ إلى قوله: «**يُوجِبُ السَّببَ دُونَ الشَّرْطِ**» فيفهم منه أنَّه لا يُوجِبُ السَّببَ ويوجب[1] الشَّرطَ، وما قال به أحدٌ، فصح بالمقصود وقال: «**فيهما**»؛ دفعًا لهذا الوهمِ، هذا هو الوجه لا ما قاله المصريُّ[2] من تناوله جزء الماهيَّة، فإنَّ الماهيَّة إذا كانت واجبة كانت أجزاؤها أيضًا واجبة، والبحث في مقدِّمة الواجب لا فيه، وأيضًا جزءُ الماهيَّة داخلٌ في السَّبب، غايةُ ما في الباب أنَّه سببٌ غير تامٍّ، والسَّبب أعمُّ من التَّام وغيرِه، هذا ما عندي في هذا الموضع.

قال: (لَنَا: التَّكلِيفُ بِالمَشْرُوطِ دُونَ الشَّرط مُحَالٌ).

هذا دليل على ما اختاره الجمهورُ من وجوب السَّبب والشَّرط.

فإن قلت: فمِنَ الواجب أن يستدلَّ على وجوب السَّبب والشَّرط فلِمَ اقتصر المُصنِّف على وجوب الشَّرط وسكتَ عن السَّبب؟

قلت: لأنَّ الشَّرط أضعفُ، فلما يلزم الشَّرط فالسَّببُ بطريق الأولى أن يَلزَمَ.

وتقريره: أن نقول: لو لَم يجب الشَّرط لجاز تركُه، والمشروطُ واجبٌ مع عدم الشَّرط فيلزم التَّكليفُ بالمُحال؛ إذ وجوب المشروط بدون الشَّرط محالٌ.

أو نقول: إذا كان مكلَّفًا بالمشروط لم يجُز تركُه، وإذا لم يكن مكلَّفًا بالشَّرط جاز له تركه، ولزم من جواز ترك الشَّرط جوازُ ترك المشروط، وذلك جمع بين النَّقيضين،

(١) في (ق): ويجب.

(٢) يقصد الإستوي في «نهاية السول شرح منهاج الوصول» (١/ ٤٥).



وإنَّه محالٌ، وإذا وجب الشَّرطُ وجب السَّببُ؛ إذ القول بوجوب الشَّرط دون السَّبب منتفٍ إجماعًا.

قال: (قِيلَ: يَخْتَصُّ بِوَقْتِ وُجُودِ الشَّرط. قُلْنَا: خِلَافُ الظَّاهر، قِيلَ: إِيجَابُ المُقَدِّمَةِ أَيْضًا كَذَلِكَ. قُلْنَا: لا، فَإِنَّ اللَّفْظَ لَمْ يَدْفَعْهُ).

يعني اعترض الخَصمُ على الدَّليل المذكور، وقال: لِمَ لا يجوز أن يكون الإيجاب مختصًّا بوقت وجود الشَّرط، وحينئذٍ لا يلزم وجودُ المشروط بدون الشَّرط؟

أجاب المُصنِّف بأنَّ ما ذكرتم خلافُ الظَّاهر؛ إذ الكلام في الواجب المطلق ولا اختصاص له بوقت دون وقت، فتقييده بوقت وجود الشَّرط خلافُ الظَّاهر وهو غيرُ جائز.

اعترض على هذا الجواب بأنَّكم جوَّزتم مخالفة الظَّاهر، فإنَّ إيجاب المُقدِّمة خلاف الظَّاهر، وقد أوجبتم المُقدِّمة بمُجرَّد الأمر مع أنَّ الظَّاهر لا يقتضي وجوبها، وذلك خلاف الظَّاهر.

أجاب المُصنِّف بأنَّ خلاف الظَّاهر عبارة عن إثبات ما ينفيه أو عن نفي ما يثبته اللَّفظ، أمَّا ما لا يتعرَّض اللَّفظ له بنفيٍ أو إثبات فليس خلاف الظَّاهر.

إذا علمت ذلك فالمُقدِّمة لم يتعرَّض لها اللَّفظ بنفي ولا إثبات، فإيجابها بدليل منفصل ليس خلافَ الظَّاهر، بخلاف تخصيص الوجوب بوقت وجود الشَّرط فإنَّه خلافُ ما يقتضيه اللَّفظُ من وجوب الفعل في كلِّ وقت.

قال: (تَنْبِيهٌ: مُقَدِّمَةُ الوَاجِبِ إِمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَيْهَا وُجُودُهُ شَرْعًا؛ كَالوُضُوءِ لِلصَّلَاةِ، أَوْ عَقْلًا؛ كَالمَشْيِ لِلحَجِّ، أَوِ العِلْمُ بِهِ؛ كَالإِتْيَانِ بِالخَمْسِ إِذَا تَرَكَ وَاحِدَةً وَنَسِيَ، وَكَسَتْرِ شَيْءٍ مِنَ الرُّكْبَةِ لِسَتْرِ الفَخِذِ).

إنَّما عبَّر عن هذا البحث بالتَّنبيه؛ لأنَّ التَّنبيه ما يكون الفصلُ السَّابق دالًّا عليه في الجملة، وهذا البحثُ بالنِّسبة إلى المسألة التي قبلها كذلك؛ لأنَّ إيجاب الشَّيء

يستلزم إيجابَ مقدِّمته، سواءٌ كانت تلك المُقدِّمة مقدِّمةً لوجود الواجب:

۞ مِن حيث **الشَّرعُ**؛ كالوضوء للصَّلاة،

۞ أو مِن حيث **العقلُ**؛ كالمشي للحجِّ؛ لأنَّه لو فُرِضَ انتفاءُ الشَّرع لقضى العقلُ بأنه لا بدَّ في وجود الحجِّ مِن المشي.

والأحسنُ[1]: كقطع المسافة للحجِّ؛ لتناوله[2] الماشيَ والرَّاكبَ، أو[3] مقدمةً للعلم بالواجب لا نفس وجود الواجب، وذلك كمن ترك صلاةً من الخمس ونسي عينَها فإنَّه يلزمُه أن يصلِّي الخمس؛ لأنَّ العلم بأنَّه أتى بالمتروك المنسيِّ لا يحصل إلَّا بعد الإتيان بالخمس، فالصَّلوات الأربع مقدِّمةٌ للواجب لكن لا لوجود الواجب؛ لجواز أن يكون الأوَّل هو الواجبَ، بل للعلم بالواجب، ومن هذا القبيل أيضًا سَتْرُ شيءٍ من الرُّكبة لتحقُّق سَتْرِ الفخذ.

والفرق بين المثالين: أنَّ الأوَّل كان الواجب متميزًا عن المُقدِّمة ولكن طرأ عليه الإبهام، والثَّاني لم يتميَّز الواجب عن المُقدِّمة أصلًا؛ لأجل ما بينهما من التَّقارب خلقةً.

قال: (فُرُوعٌ:

الأوَّل: لَوِ اشْتَبَهَتِ المَنْكُوحَةُ بِالأَجْنَبِيَّةِ: حَرُمَتَا، عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ يَجِبُ الكَفُّ عَنْهُمَا.

الثَّانِي: لَوْ قَالَ: إِحْدَاكُمَا طَالِقٌ: حَرُمَتَا؛ تَغْلِيبًا لِلْحُرْمَةِ).

هذه المسائل الثَّلاثة متفرِّعةٌ على أصلٍ كليٍّ: وهو أنَّ مقدِّمةَ الواجب قد يتوقَّف عليها العلمُ بالواجب لا نفسُ الواجب، لكن في المسألة الثَّالثة بحثٌ دقيق واعتراض لطيف، وفي الثَّانية أيضًا ستعرفه.

---

(١) أي: والأحسن من قوله: كالمشي للحجِّ.

(٢) في (ق): ليتناول.

(٣) أي: الأحسن من قوله: مقدِّمةً لوجود الواجب.



الفرع الأوَّل: لو اشتبهت منكوحته بالأجنبيَّة؛ حَرُمَتا عليه، يعني يجب عليه كفُّ نفسه عنهما جميعًا، أمَّا عن إحداهما؛ فلكونها أجنبيَّةً، وأمَّا عن الثَّانية؛ فلكونها مشتبهةً بالأجنبيَّة، ووجهُ تفريعِه على ذلك الأصل الكليِّ أنَّ العلم بالاجتناب عن الأجنبيَّة إنَّما يحصُل باجتنابهما جميعًا، وإنَّما فسر «**حرمتا**» بقوله: «**على معنى أنَّه يجب الكفُّ عنهما**»؛ لأنَّ المنكوحة ليست حرامًا في الواقع، بل يجب الكفُّ عنها مع حلِّها إلى رفع الاشتباه.

قوله: «**الثَّاني**» أي: الفرع الثَّاني: إذا قال زيدٌ لزوجتيه: «إحداكما طالق»، ولم يعيِّن: حرمتا؛ تغليبًا للحرمة؛ لأنَّ كلَّ واحدة منهما يحتمل أن تكون المطلَّقة أو الأخرى، فاجتمع الحِلُّ والحرمةُ في كلِّ واحدة منهما، والتَّغليب للحرمة لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**مَا اجْتَمَعَ الحَرَامُ وَالحَلَالُ إِلَّا وَقَدْ غَلَبَ الحَرَامُ الحَلَالَ**»[1].

فالعلم باجتناب المطلقة إنَّما يحصُل باجتنابِهما، هذا على محاذاة المتن وعلى ما ذكره الشَّارحون، لكن حاصل ما قاله في «المحصول»[2] وغيره من المُطوَّلات أنَّه إذا قال الرَّجل لزوجتيه: «إحداكما طالق» فبعض النَّاس يقول: إنَّ الحِلَّ باقٍ في زوجتيه، ويجوز للزَّوج وطؤهما، ودليلُه أنَّ الطَّلاق شيءٌ متعيِّن في نفسه فلا يحصلُ إلَّا في محلٍّ معيَّن، فإذا لم يتعيَّن المحلُّ لا يكون الطَّلاقُ واقعًا بل الواقع أمرٌ له صلاحية التَّأثير في الطَّلاق عند التَّعيين، وبعضهم يقول الطَّلاق واقعٌ على إحداهما لا على التَّعيين؛ فحرمتا تغليبًا لجانب الحرمة، والمُصنِّف جزم بالثَّاني، أي: بالحرمة.

---

(١) لم أجده مرفوعًا، وقال ابن حجر في «الدراية» (٢/ ٢٥٤): وهو حديث يجري على الألسنة ولم أجده مرفوعًا.

وقال المُناوي في «الفتح السماوي» (٢/ ٤٧٥): قال الولي العراقي: لا أصل لهذا الحديث، وقال الزَّركشي: هذا الحديث لا يعرف مرفوعًا. اهـ.

قلت: رواه عبد الرزاق في «مصنفه» (١٢٧٧٢) موقوفًا على ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بسند ضعَّفه البيهقي في «السنن» (٧/ ١٦٩).

(٢) «المحصول» (٢/ ٣٢٨).

قال: (وَاللهُ تعالى يَعْلَمُ أَنَّهُ سَيُعَيِّنُ أَيَّتَهُمَا، لَكِنْ مَا لَمْ يُعَيِّنْ لَمْ يَتَعَيَّنْ).

إشارة إلى اعتراض على القول الأوَّل، وتقرير الاعتراض أنَّكم قلتم: إنَّ المحلَّ غير معيَّن ممنوعٌ؛ لأنَّ المحلَّ معيَّن عند الله تعالى، يعني المطلَّقة متعيِّنة عند الله تعالى ومشتبهٌ عندنا بغير المطلَّقة، فتكون الزَّوجتان محرَّمتين؛ تغليبًا لجانب الحرمة، ولا يجوز أن يكون اعتراضًا على القول الثَّاني، أي: على القول بالحرمة؛ لأنَّه موافقٌ له، فكيف يكون اعتراضًا عليه؟

وأجاب القائل بالحلِّ عن هذا الاعتراض: بأنَّا لا نسلِّم أنَّ المحلَّ معيَّن عند الله تعالى؛ لأنَّ الزَّوج لم يعيِّن بعدُ، فكيف يعلمه الله معينًا؛ لأنَّ خلاف الواقع جهلٌ، يعني أنَّ الله تعالى يعلم الأشياءَ كما هي واقعةٌ، فإذا كانت المُطلقَّة غيرُ معيَّنةٍ علمها الله أيضًا غير معيَّنة؛ لأنَّه الواقع، نعم إنَّه تعالى يعلم أنَّ الزَّوج سيُعيِّن فلانةَ لكن ما لم يُعيِّن لم يتعيَّن عند الله تعالى.

فإذا علمت توجيه الاعتراض، وعلمت جوابَه؛ علمت أنَّ الواقع في شروحه[1] خطأٌ، وسببه: عدم التَّأمُّل؛ لأنَّه اعتراض على القول بالحلِّ، ولم يتعرَّضوا له، ويُفهَمُ مِن المتن بإمعانِ التَّأمُّل.

قال: (الثَّالِثُ[2]: الزَّائِدُ عَلَى مَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ الِاسْمُ مِنَ المَسْحِ غَيْرُ وَاجِبٍ، وَإِلَّا لَمْ يَجُزْ تَرْكُهُ).

أي: الفرع الثَّالث.

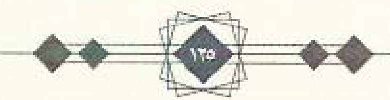
اعلم أنَّ الواجب:

- إمَّا أن يكون له حدٌّ مقدرٌ؛ كغسل اليدين، والرِّجلين.
- أو لا يكون له حدٌّ مقدر؛ كمسح الرَّأس، وستر الفخذ.

---

(١) في (ق): شروح.

(٢) كتب بحاشية (ق): الواجب إمَّا أن يكون له حدٌّ مقدَّر أو لا.



قال المُصنِّف: «الزَّائِدُ عَلَى مَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ الِاسْمُ مِنَ الْمَسْحِ غَيْرُ وَاجِبٍ، وَإِلَّا لَمْ يَجُزْ تَرْكُهُ»، يعني: لو كان الزَّائد واجبًا لما جاز تركه، لكن يجوز تركه، وجواز التَّرك يدلُّ على أنَّه غير واجب.

واعترض بعض الشَّارحين عليه: بأنَّ هذا ينافي ما ذكره في صدر المسألة من أنَّ وجوب الشَّيء يوجب وجوبَ ما لا يتمُّ إلَّا به، وشنَّع السَّيد العِبْرِيُّ[1] عليه تشنيعًا فاحشًا غير محقٍّ؛ لأنَّ هذا الاعتراض [واردٌ على][2] ظاهر عبارة المُصنِّف.

أقول: تحقيق قول المُصنِّف: أنَّه أشار بهذا الفرع إلى أنَّ كلَّ ما يتوقَّف عليه الواجب من: **أمر شرعي**؛ كالوضوء للصلاة، **أو عقلي**؛ كقطع المسافة للحج، **أو عادي**؛ كالزَّائد على أقل ما ينطلق عليه اسم المسح، لا يكون واجبًا شرعيًا إلَّا ما أوجبه الشَّرع؛ كالوضوء للصَّلاة، أمَّا ما أوجبه العقل أو العادة فلا يكون واجبًا شرعيًا، والزَّائد على الأقل ممَّا أوجبه العادة فلا يكون واجبًا شرعيًّا.

فقول المُصنِّف: «**غير واجب**» أي: غير واجب شرعًا، بهذا صرَّح «مختصر ابن الحاجب» وشارحه المحقق عضد الملة والدين؛ فلا غبار على كلام المُصنِّف بعد التَّأمُّل، وسيجيء له زيادة تحقيق في اعتراض الكَعْبِيِّ إن شاء الله تعالى.

قال: (الْمَسْأَلَةُ[3] الْخَامِسَةُ: وُجُوبُ الشَّيْءِ يَسْتَلْزِمُ حُرْمَةَ نَقِيضِهِ).

اعلم أنَّ هذه المسألة هي المسألة المعروفة بـ«**أنَّ الأمر بالشَّيء نهيٌ عن ضدِّه أم لا**»، وفيها ثلاثة مذاهب مشهورة:

أحدها: أنَّ الأمر بالشَّيء نفس النَّهي عن ضدِّه، فإذا قال مثلًا: «تحرك» معناه: لا تسكن، واتِّصافه بكونه أمرًا ونهيًا باعتبارين كما يتَّصف الشَّيء الواحد بكونه قريبًا

---

(١) «شرح العبري على منهاج البيضاوي» (ق١٥أ).

(٢) من (ق).

(٣) كتب بحاشية (ق): الأمر بالشيء نهي عن ضده أم لا؟ فيه ثلاثة مذاهب.

وبعيدًا بالنِّسبة إلى شيئين[1]، وهذا المذهب لم يذكره المُصنِّف.

والثَّاني: أنَّه غيره[2]، ولكنه يستلزمه، وعلى هذا فالأمر بالشَّيء نهيٌ عن جميع أضداده، فالأمر بالصَّلاة نهيٌ عن كلِّ ما لا يجتمع مع الصَّلاة؛ كالأكل والشُّرب والذَّهاب وغيرها ممَّا يضاد الصَّلاة، ولكن شرط الأمر أن يكون مضيَّقًا حتَّى يجب الاشتغال به في الحال، ويلزمه في الحال تركُ أضداد المأمور به، أمَّا الأمر الموسَّع فلا يستلزمه، وهذا المذهب اختارَه أكثرُ أصحاب الشَّافعي والمُصنِّف.

فإن قلت: العبارة المشهورة في هذه المسألة أنَّ الأمر بالشَّيء هل هو نهيٌ عن ضدِّه أم لا؟ فلِمَ عدل المُصنِّف إلى قوله: «**وُجُوبُ الشَّيْءِ يَسْتَلْزِمُ حُرْمَةَ نَقِيضِهِ**»؟ وهل فيه فائدة علميَّة أم لا؟

قلت: نعم، فيه فائدة جليلة وهي: أنَّ الوجوب قد يُستفاد من غير الأمر؛ كفعل الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ، والقياس، والإجماع، وغيرها من قرائن الأحوال مثل[3]: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[4]، فعبارة المُصنِّف أعمُّ وأسدُّ.

الثَّالث وهو مذهب المعتزلة وكثير من أصحابنا: أنَّه لا يدلُّ عليه بالالتزام ولا بالمطابقة، والعبارة الصَّحيحة: «وكثير»[5] كما قاله في «المحصول»[6].

وفائدة الخلاف[7] في الفروع: ما إذا قال رجل لزوجته: «إن خالفتِ نهيي

---

(١) كتب بحاشية (ق): كأن قعد واحد بين اثنين، قريب إلى الأول وبعيد عن الآخر بحسب المسافة، فصادف عليه بأن يكون قريبًا وبعيدًا باعتبارين.

(٢) كتب بحاشية (ق): أي: غير نفس النَّهي عن ضدِّه.

(٣) كتب بحاشية (ق): ليس في الآية أمرٌ، لكن يُعلم بقرائن الأحوال.

(٤) البقرة: ١٨٣.

(٥) أي: وكثير من أصحابنا.

(٦) «المحصول في علم الأصول» (٢/ ٣٣٤).

(٧) كتب بحاشية (ق): هذه المسألة الفروعية مع خلافها تفريعٌ على خلاف هذين المذهبين، فلذا ذكر للمثال والتوضيح.



فأنت طالق»، ثمَّ قال: «قومي»؛ فقعدَت، ففي وقوع الطَّلاق خلافٌ مبنيٌّ على هذه القاعدة[1].

قال: (لِأَنَّهُ جُزْؤُهُ، فَالدَّالُّ عَلَيْهِ يَدُلُّ عَلَيْهَا بِالتَّضَمُّنِ).

يعني الدَّليل على المذهب الأوَّل[2] وهو أنَّ وجوب الشيء يستلزم حرمةَ نقيضِه، أي: استلزام الكلِّ للجُزء؛ لأنَّ[3] ماهيَّة الوجوبِ مركَّبةٌ من أمرين: (١) طلب الفعل، (٢) والمنع من التَّرك، فاللَّفظ الدَّالُّ على الوجوب يدلُّ على حرمة النَّقيض بالتَّضمُّن.

فإن قلت: على ما قرَّرت يكون دالًّا عليها بالتَّضمُّن، وقد قال المُصنِّف في الأوَّل يستلزم، وفي الأجزاء[4] بالتَّضمُّن فهل فيه فائدة؟

قلت: نعم، فيه فائدة شريفة موقوفة على مقدِّمة وهي أنَّ السَّيد إذا قال لعبده: «قم» فهذا الأمر يدلُّ على طلب القيام، والمنع من ترك القيام بالمطابقة، وعلى كلِّ واحد منهما بالتَّضمُّن، وعلى الأضداد الوجوديَّة للقيام؛ كالقعود، والاضطجاع، والانبطاح، وغيرها بالالتزام.

إذا عرفت هذا فلقائل أن يقول: إن أردتم بالنَّقيض «التَّرك» فلا نزاع فيه لأحدٍ فلا حاجة إلى إقامة الدَّليل عليه، وإن أردتم بالنَّقيض «الأضدادَ العامَّة من القعود والاضطجاع وغيرهما» فاللَّفظ لا يدلُّ عليها بالتَّضمُّن؛ لأنَّها ليست جزءًا من ماهيَّة الواجب، فلازم عليك أحد الأمرين:

(١) إمَّا أنَّه غير المدَّعى،

(٢) أو نصب الدَّليل في غير مَحَلِّ النِّزاع.

---

(١) كتب بحاشية (ق): لا يقع عند الأشاعرة، لكن يقع عند المعتزلة.

(٢) كتب بحاشية (ض): أي: الثاني في ترتيب الشارح.

(٣) في (ض): أن.

(٤) في (ق): الآخر.



فكأنَّ المُصنِّف استشعر هذا السُّؤال فأشار إلى جوابه: بأنَّ اللَّفظ إذا دلَّ على المنع من التَّرك بالتَّضمُّن، والمنعُ من التَّرك دالٌّ على الأضداد الوجوديَّة بالالتزام، يكون اللَّفظ دالًّا عليها بالالتزام، فلهذا قال في الأوَّل: «يستلزم»، وفي الثَّاني «بالتَّضمُّن»، وهذا دقيقٌ ومع دقَّته جليٌّ على المتأمِّل.

فإن قلت: هذا تعريف رسميٌّ فيكون المنعُ من التَّركِ لازمًا، فدَلالته التزاميَّةٌ لا تضمُّنيَّة.

قلت: لا، بل حدِّيٌّ؛ لأنَّ ماهيَّته مركَّبةٌ من شيئين اعتباريَّين كما ذكرتَ، فيكون دَلالته تضمُّنيةٌ.

قال: (قَالَتِ المُعْتَزِلَةُ وَأَكْثَرُ أَصْحَابِنَا: المُوجِبُ قَدْ يَغْفُلُ عَنْ نَقِيضِهِ.

قُلْنَا: لا، فَإِنَّ الإِيجَابَ بِدُونِ المَنْعِ مِنَ النَّقِيضِ مُحَالٌ، وَإِنْ سُلِّمَ فَمَنْقُوضٌ بِوُجُوبِ المُقَدِّمَةِ).

إشارة إلى شبهة المُعتزلة وإلى جوابها، أي: استدلَّت المُعتزلة على أنَّ الأمر بالشَّيء ليس نهيًا عن ضدِّه: بأنَّ الموجِبَ للشَّيء قد يَغفُلُ عن نقيضه، يعني أنَّ الآمِرَ بالشَّيء قد يكون غافلًا عن نقيض المأمور به، فالنَّقيض لا يكون منهيًّا عنه؛ لأنَّ المُحرِّم للشَّيء لا بدَّ أن يكون له شعورٌ به، كما إذا قال السَّيد لعبده: «قم» ويكون غافلًا عن القعود والاضطجاع.

أجاب المُصنِّف بوجهين:

أشار إلى الأوَّل بقوله: «**قُلْنَا: الإِيجَابُ بِدُونِ المَنْعِ مِنَ النَّقِيضِ مُحَالٌ**» يعني: أنَّ الموجب للشَّيء لا بدَّ وأن يتصوَّر الوجوب، وقد بيَّنَّا أنَّ المنع من التَّرك الذي هو النَّقيض جزءٌ مفهوم الوجوب، فلا يتصوَّر إيجاب الشَّيء مع الغفلة من نقيضه؛ لأنَّ من تصوَّر الكلَّ لا بدَّ أن يتصوَّر الجزء أولًا؟

وهذا الجواب ليس بشيء؛ لأنَّه لا نزاعَ في المنع من التَّرك، وإنَّما النِّزاع في الأضداد

الوجوديَّة كما سبق الإشارة إليه، وظاهرٌ أنَّ السَّيد يأمر عبدَه بالقيام ويكون غافلًا عن القعود، **بل الجواب**: أنَّ المراد بالأمر هو الأمر الصَّادر عن الله والغفلةُ عليه محالٌ، وأمر الرَّسول والسَّيد واجب الامتثال لأمر الله به، لا لنفسه.

والجواب الثَّاني: النَّقض بمقدِّمة الواجب، وأشار إليه بقوله: «**وَإِنْ سُلِّمَ فَمَنْقُوضٌ بِوُجُوبِ المُقَدِّمَةِ**».

وتقريره: أنَّا وإن سلَّمنا أنَّ الموجب قد يغفُلُ عن النَّقيض لكن الغفلة لا تنافي الإيجاب ولا النَّهيَ، فلا يلزم من كون الآمِرِ غافلًا عن النَّقيض أن لا يكون منهيًّا عنه، كما أنَّ مقدِّمة الواجب واجبةٌ مع جواز الغفلةِ عنها، كما أنَّ السَّيد إذا قال من السطح لعبده: «اسقني» مع كونه غافلًا عن وضع السُّلَم والصُّعود إليه، فكذلك حرمة النَّقيض.

قال: (**المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ: الوُجُوبُ إِذَا نُسِخَ بَقِيَ الجَوَازُ؛ لِأَنَّ الدَّالَّ عَلَى الوُجُوبِ يَتَضَمَّنُ الجَوَازَ، وَالنَّاسِخُ لا يُنَافِيهِ، فَإِنَّهُ يَرْتَفِعُ الوُجُوبُ بِارْتِفَاعِ المَنْعِ مِنَ التَّرْكِ**).

اعلم أنَّ الشَّارع إذا أوجب شيئًا ثم نَسَخَ وجوبَه فهل يبقى الجواز الذي هو القدر المشتركُ بين الوجوب والنَّدب والإباحة والكراهة، فيجوز الإقدامُ عليه عملًا بالبَراءة الأصليَّة؟

ذهب المُصنِّف وأكثرُ الأصوليِّين إلى أنَّ الوجوب إذا نُسخ بقي الجوازُ، كما في صوم عاشوراء كان واجبًا فنسخ فبقي الجوازُ، خلافًا للغَزَّاليِّ، والمرادُ من الجواز هو الجواز اللُّغويُّ لا الإباحةُ الشرعيَّةُ، أي: التَّسوية بين الفعل والتَّرك، والجوازُ اللُّغوي يتناول الإباحةَ الشَّرعيَّةَ والمندوبَ بل المكروهَ أيضًا، بهذا يندفع[1] جميعُ ما ذكره المصري[2] وأطال فيه.

---

(١) في (ق): اندفع.

(٢) يقصد الإسنوي في «نهاية السول شرح منهاج الوصول» (ص ٥١).



واستدلَّ المُصنِّف على المذهب الصَّحيح: بأنَّ الدَّالَّ على الوجوب يتضمَّن الجواز، يعني أنَّ مفهوم الوجوب مركَّب عن رفع الحرج من الفعل مع إثبات الحرج في التَّرك، فالدَّالُّ على الوجوب مطابقةً يدلُّ على الجواز تضمُّنًا، والنَّاسخُ لا ينافي الجواز، والوجوبُ المُركَّب يرتفع[1] بارتفاع الحرج في التَّرك لا بارتفاع الجواز، فإنَّ المُركَّب يرتفع بارتفاع أحد أجزائه.

قال المصري: ولك أن تقول: الرَّافع للمنع من التَّرك إن لم يرفع الجواز أيضًا فلا يكون نسخًا بل تخصيصًا[2].

وهذا عجبٌ من ذلك الفاضل؛ فإنَّ التَّخصيص: إخراجُ بعضِ ما صدق عليه مفهومُ اللَّفظ، لا إخراجُ جزءِ مفهومِ اللَّفظ[3]، فأين أحدُهما من الآخر؟

فإن قلت: ما تقول في وجوب استقبالِ بيت المقدس فإنَّه نُسِخ وما بقي الجوازُ؟

قلت: القومُ[4] ما ادَّعَوْا حكمًا كليًّا بل جزئيًّا، وكلامُ المُصنِّف دالٌّ عليه؛ لأنَّه مهمله تقدير كلامه: إذا نسخ الوجوب قد يبقى الجواز، فلا إشكال، أو نقول: يبقى الجواز إذا لم يرفع النَّاسخ أصلَ الفِعلِ، كما في استقبال بيت المقدس[5].

قال: (قِيلَ: الجِنْسُ يَتَقَوَّمُ بِالفَصْلِ فَيَرْتَفِعُ بِارْتِفَاعِهِ، قُلْنَا: لَا، وَإِنْ سُلِّمَ فَيَتَقَوَّمُ بِفَصْلِ عَدَمِ الحَرَجِ).

هذا الكلام يحتمل:

(١) أن يكون معارضةً وإبطالًا للدَّليل الأوَّل، وتقريرُه أن نقول: دليلُكم وإن دلَّ على مدَّعاكم لكن معنا دليلٌ يدلُّ على نفي مدَّعاكم، وهو أنَّ الجوازَ جنسٌ للوجوب

---

(١) في (ض): يقع.

(٢) «نهاية السول شرح منهاج الوصول» للإسنوي (ص٥١).

(٣) كتب بحاشية (ق): مثل: اقتلوا المشركين ولا تقتلوا الذمي.

(٤) كتب بحاشية (ق): أي: الأصوليين.

(٥) كتب بحاشية (ق): أي: فإذا رفع الناسخ أصل الفعل كما في استقبال بيت المقدس فلا يبقى الجواز.

والنَّدب والإباحة والكراهة لكونه تمام المشترك بينها، والمنع من التَّرك فصل للوجوب به يمتاز عن إخوانه، فالنَّاسخ إذا رفع الوجوب:

❁ فإمَّا أن يرفع جنسَه الذي هو الجوازُ وهو المطلوب بعينه،

❁ وإمَّا أن يرفعه برفع فصلِه، وهو المنعُ من التَّرك، فلهذا[1] يرتفع الجوازُ؛ لِمَا بُيِّن في موضعه أنَّ الفصل علَّةٌ للجنس، فيرتفع بارتفاعه؛ إذ ارتفاع العلَّة يوجب ارتفاع معلوله، فثبت أنَّ النَّسخ رافعٌ للجواز، فبطل مدَّعاكم لثبوت نقيضِه.

(٢) ويحتمل أن يكون دليلًا للخَصمِ ابتداءً، **وتقريرُه** أن نقول: الوجوب إذا نسخ لا يبقى الجواز؛ لأنَّ الوجوب إمَّا أن يرتفع بارتفاع جنسه أو فصله إلى آخره.

وأجاب المُصنِّف بوجهين، وأشار إلى الوجه الأوَّل بقوله: «**قلنا: لا**» أي: لا نُسلِّم أنَّ الفصل[2] علَّةٌ للجنس، وقد زُيِّف[3] في موضعه، وأشار إلى الوجه الثَّاني بقوله: «**وإن سُلِّم**» يعني: وإن سُلِّم أنَّ الفصل علَّة للجنس، لكن[4] لا يلزم ارتفاع المعلول المعيَّن بارتفاع علَّته؛ لأنَّ المعلول المعيَّن يحتاج إلى علَّةٍ ما، لا إلى علَّةٍ بعينها، فالجوازُ الذي هو جنسٌ يحتاج إلى فصلٍ مِن الفصول يتقوَّم به، لا إلى هذا الفصل المعيَّن الذي هو المنعُ من التَّرك، فحينئذٍ يجوز أن يتقوَّم بفصلٍ آخرَ، أعني بفَصل عدم الحرج في فعله، فلا يرتفع الجوازُ بل بقي بحاله، وأمَّا فائدة هذا الخلاف في الفروع فهو كلُّ موضع بطَلَ الخصوص فهل يبقى العموم أم لا؟ كما إذا وُجد المنافي للفرض دون النَّفل فهل ينعقد نفلًا كالإحرام بالظهر اجتهادًا فبان قبلَ الزَّوال[5]، وغيره من صور كثيرة.

---

(١) في (ق): فكذا.   (٢) في (ض): الفعل.

(٣) كتب بحاشية (ق): أي: أبطل.

(٤) كتب بحاشية (ق): أي: في علم الكلام.

(٥) كتب بحاشية (ق): فيه خلاف عند الذي لا يبقي الجواز بعد النسخ فهو باطلٌ، وعند الذي يبقي الجواز وهو الأصح فهو نفل.

قال: (الْمَسْأَلَةُ السَّابعةُ: الوَاجِبُ لا يَجُوزُ تَرْكُهُ، قَالَ الكَعْبِيُّ: فِعْلُ المُباحِ تَرْكُ الحَرَامِ وَهُوَ وَاجِبٌ. قُلْنَا: لا، بَلْ بِهِ يَحْصُلُ).

إنَّك قد عرفت مرارًا أنَّ ماهيَّة الوجوب مركَّبة من طلب الفعل مع المنع من التَّرك، فالمنع من التَّرك جزءُ مفهوم الوجوب، فيستحيلُ أن يكون الشَّيءُ واجبًا مع كونِه جائزَ التَّرك، ولم يخالفْ فيها إلَّا الكَعْبِيُّ وأتباعُه وبعضُ الفقهاءِ، أما الكَعْبِيُّ فادَّعى أنَّ الواجبَ يجوزُ تركُه مستدلًّا بأنَّ فِعلَ المباح تركُ الحرامِ، وتركُ الحرام واجبٌ يُنتج أنَّ فعلَ المباح واجبٌ مع جواز تركِه، فالواجب يجوز تركُه وهو المطلوب، أما بيان الصُّغرى فلأنَّ فاعلَ المباح تاركٌ للحرامِ بالضَّرورة، وأمَّا الكبرى فظاهرةٌ.

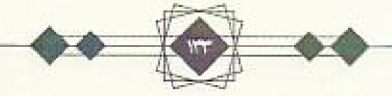
وأجاب **المُصنِّف** بمنع الصُّغرى وأشار إليه بقوله: «**قُلْنَا: لا، بَلْ بِهِ يَحْصُلُ**» يعني لا نسلِّم أنَّ فعل المباحِ نفسُ تركِ الحرام، وإنَّما يكون كذلك لو لم يحصل إلَّا به، [لكنه كما يحصل به][1] يحصل بالواجب والمندوب والمكروه أيضًا، فلا يكون فعلُ المباح نفسَ تركِ الحرام، بل ممَّا يحصل به، فيكون فعلُ المباح أخصَّ ممَّا يحصل به تركُ الحرام، والخاصُّ غير العام، ففِعلُ المباحِ غيرُ ترك الحرام، وهذا غايةُ توضيح كلام المُصنِّف.

وهذا الجواب ضعيفٌ؛ لأنَّه يلزَمُ منه أن يكون المباح واجبًا مخيَّرًا؛ لأنَّه واحد من [الأمور المعيَّنة][2] التي بها يحصل ترك الحرام؛ لأنَّ ترك الحرام يحصل إمَّا بفعل الواجب أو المندوب أو المكروه أو المباح، كما في خصال كفَّارة اليمين، فيكون المباحُ واجبًا في الجملة، والكَعْبِيُّ لم يدَّعِ إلَّا أصلَ الوجوب، فأيَّما فعلَه المُكلَّف فهو واجب؛ لأنَّه مقدِّمة الواجب الذي هو تركُ الحرام.

واعتُرِض على الكَعْبِيِّ: بأنَّ هذه الدعوى والدَّليل في مقابلة الإجماع، فلا تسمع؛

(١) في (ض): كما.

(٢) في (ق): أمور معينة.



للإجماع على أنَّ الفعل ينقسم إلى: واجب، ومباح، فهما قسمان[1] فكيف يكون المباح واجبًا؟

وأجاب الكَعْبِيُّ بأنَّ دليلنا قطعيٌّ، فيجب تأويل الإجماع بذات الفعل، من غير نظر إلى ما يستلزمه من ترك الحرام، ولا يمتنع كون الشيء مباحًا لذاته واجبًا لما يستلزمه كما يكون الشَّيء واجبًا وحرامًا باعتبارين.

والجواب الحقُّ الذي لا مخلص عن قول الكَعْبِيِّ إلَّا به: منع كون ما لا يتمُّ الواجب إلَّا به من الضَّرورات العاديَّة والعقليَّة واجبًا شرعيًّا كما تقدَّم التَّنبيه عليه، وفعل المباح من مقدِّمات ترك الحرام عقلًا لا شرعًا، وهكذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع، ولا يلتفت إلى كلام السَّيد العِبْرِيِّ[2] وتشنيعه؛ فإنَّه غير مصيب ولا محقّ.

قال: (وَقَالَ الفُقَهَاءُ: يَجِبُ الصَّوْمُ عَلَى الحَائِضِ وَالمَرِيضِ وَالمُسَافِرِ؛ لِأَنَّهُمْ شَهِدُوا الشَّهْرَ وَهُوَ مُوجِبٌ، وَأَيْضًا عَلَيْهِمُ القَضَاءُ بِقَدْرِهِ. قُلْنَا: العُذْرُ مَانِعٌ، وَالقَضَاءُ يَتَوَقَّفُ عَلَى السَّبب لا الوُجُوبِ، وَإِلَّا لَمَا وَجَبَ قَضَاءُ الظُّهْرِ عَلَى مَنْ نَامَ جَمِيعَ الوَقْتِ).

هذا إشارة إلى شُبهة الفقهاء في أنَّ الواجب يجوز تركه، وتقريرها: أنَّ الصوم يجب على الحائض والمسافر والمريض لوجهين:

الأوَّل: أنَّهم شهدوا الشَّهر، وشهود الشَّهر موجبٌ للصَّوم؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾[3] فيكون الصَّوم واجبًا عليهم.

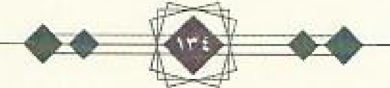
والوجه الثَّاني: يجب القضاء عليهم بقدر ما فاتهم، وذلك يدلُّ على وجوب الأداء عليهم؛ كغرامة المتلفات، فثبت بهذين الوجهين أنَّ الصَّوم يجب عليهم مع أنَّه يجوز لهم تركه، فالواجب يجوز تركه.

---

(١) في (ق): قسيمان.

(٢) «شرح العبري على منهاج البيضاوي» (ق١٦أ).

(٣) البقرة: ١٨٥.



والجواب عن الأوَّل: أنَّ شهود الشَّهر إنَّما يكون موجبًا عند عدم الأعذار المانعة من الوجوب، والعذر ها هنا قائم وهو الحيض والسَّفر والمرض، والشَّيء قد لا يترتَّب على موجبه لمانع؛ فلا يلزم من شهود الشَّهر مع المانع الوجوبُ.

والجواب عن الثَّاني: أنَّ القضاء يتوقَّف على سبب الوجوب وهو دخول الوقت، لا على نفس الوجوب؛ إذ لو توقف على نفس الوجوب لما وجب قضاء للظُّهر[1] على من نام جميع الوقت؛ لأنَّه غير مكلَّف بالصَّلاة في حال نومه؛ لامتناع تكليف الغافل.

وقد يُجاب بجوابٍ آخر لم يذكره المُصنِّف: وهو أنَّ القضاء يجب بأمر جديد، لا بالأمر الأوَّل.



(١) في (ق): الظهر.



قال: (البَابُ[1] الثَّانِي: فِيمَا لا بُدَّ لِلْحُكْمِ مِنْهُ، وَهُوَ الحَاكِمُ، وَالمَحْكُومُ عَلَيْهِ، وَبِهِ، وَفِيهِ ثَلَاثَةُ فُصُولٍ).

لمَّا عرَّف الحكمَ: بأنَّه خطاب الله تعالى المُتعلِّق بأفعال المُكلَّفين، فُهِمَ منه ثلاثة أشياء:

- الحاكم؛ لأنَّ الخطاب مصدرٌ مضافٌ إلى الفاعل،
- والأفعال[2]،
- والمُكلَّفون[3][4]،

فأراد أن يبحث عنها[5]، فعقد لها ثلاثة فصول.



(١) كتب بحاشية (ق): الباب الثاني: فيما لا بدَّ للحكم منه.

(٢) كتب بحاشية (ق): وهي المحكوم به.

(٣) في (ض): والمكلفين.

(٤) كتب بحاشية (ق): وهي المحكوم عليه.

(٥) كتب بحاشية (ق): عن الحاكم، والمحكوم به، والمحكوم عليه.



قال: (الفَصْلُ الأَوَّلُ: فِي الحَاكِمِ.

وَهُوَ الشَّرع دُونَ العَقْلِ؛ لِمَا بَيَّنَّا مِنْ فَسَادِ الحُسْنِ وَالقُبْحِ العَقْلِيَّيْنِ فِي كِتَابِ «المِصْبَاحِ[1]»).

[وهو الشَّرع عندنا، فلا تحسين ولا تقبيح إلَّا من الله][2]، واعلم أنَّه لا نزاع في أنَّ مَن صدر عنه الحكمُ بمعنى الخطاب المُتعلِّق بأفعالِ المُكلَّفين هو الله تعالى، إنَّما النِّزاع وقع في الحاكم بحسن الأشياء وقبحها:

- فذهب أهل السُّنة إلى أنَّ الحاكم هو الشَّرع لا غير،
- وذهب المعتزلة إلى أنَّ العقل حاكم أيضًا[3].

واعلم أنَّ هذه المسألة من أمَّهات مسائل أصول الفقه؛ لأنَّ معظم أبوابه الأمر والنَّهي، وهو يقتضي حسنَ المأمور به وقبحَ المنهيِّ عنه، فلا بدَّ من تحرير المبحث[4] وبيانِ ما هو الحقُّ، ونحن نشير إلى خلاصة كلام القوم ونقاوةِ أدلتهم إشارة خفيفةً من غير تطويل مملٍّ ولا تقصير مخلٍّ، ولا إحالةٍ على كتابٍ ولا إطالةٍ في خطاب.

ونقول[5] وبالله نستعين: لا نعني أنَّ العقلَ لا حكم له أصلاً وهو معزولٌ بالكُلِّية، بل نعني أنَّ العقل لا يحكُم بأنَّ الفعل حسنٌ أو قبيحٌ في حكم الله تعالى، يعني: كونُ الفعل متعلَّقُ المدح في العاجل والثَّواب في الآجل، أو متعلَّقُ الذَّم عاجلًا والعقاب آجلًا، فعندنا ذلك بالشَّرع، فلو ورد الشَّرعُ بتحريم المباح؛ كتزويج البنات من البنين وقد

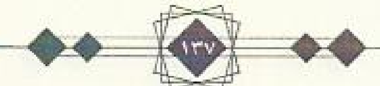
(١) «مصباح الأرواح في أصول الدين» (ص١٧٤).

(٢) من (ق).

(٣) ليست في (ق).

(٤) في (ق): البحث.

(٥) في (ق): وأقول.



كان مباحًا في عهد آدمَ، أو بتحليل الحرام؛ كتحليل الغنائم لرسولنا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقد كانت محرَّمة على الأنبياء؛ لانْقَلَبَ الأمرُ في الحسن والقبح.

وعند المعتزلة: ذلك بالعقل لا يجوز اختلافه؛ لأنَّ الأفعال متباينة بذواتها أو بصفات لازمة لها، فبعضُها يقتضي تعلُّقَ المدح والثَّواب، وبعضها تعلُّقَ الذَّم والعقاب، وَرَدَ الشَّرع أم لا، إلَّا أنَّ العقلَ قد لا يستقلُّ بإدراك ذلك التَّعلُّق في بعض الأفعال؛ كحُسن صومِ يوم آخِرَ رمضانَ، وقُبح صومِ أوَّل شوَّال، فيحتاج إلى أن يكشف[1] الشَّرع عنه، وكما في العبادات التَّعبُّديَّة[2] فعند ورود الشَّرع يتبيَّن للعقل أنَّ له حسنًا في ذاته وإن لم يتبيَّن له جهة الحسن.

وحاصل المذهبين: أنَّ الشَّرع **مثبِتٌ** عندنا للحسن والقبح، وعندهم **مُظهِرٌ** لهما، وأمَّا الحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطَّبع ومنافرته كالحلاوة والمرارة، أو بمعنى الكمال والنَّقص كالعلم والجهل؛ فعقليٌّ اتِّفاقًا.

وأحال المُصنِّف إبطالَ مذهبهم على ما ذكرَه في مختصره «المصباح»[3]، وحاصل ما قاله فيه: أنَّ أفعالَ العبادِ منحصرةٌ في الاضطرار والاتِّفاق، ومتى كان كذلك لا توصف بكونِها حسنةً أو قبيحةً في نفسها.

وبيانُ الانحصار: أنَّ المُكلَّف إن لم يكن قادرًا على التَّرك فهو **الاضطراري**، وإن كان قادرًا على تركه: فإن لم يكن صدوره عنه موقوفًا على مُرجِّح فهو **الاتِّفاقي**، وإن كان موقوفًا على مُرجِّح فذلك المُرجِّح إن كان من الله لَزِمَ كونُ الفِعل **اضطراريًّا**، وإن كان من العبد فإن لم يكن صدرَ ذلك المُرجِّح لمُرجِّح آخَرَ لَزِمَ أن يكون القولُ **اتِّفاقيًّا**، وإن كان لمُرجِّح آخَرَ فإن كان مِن العبد لزم **التَّسلسُلُ**، وإن كان مِن الله لَزِمَ كونُه **اضطراريًّا**، فثبت أنَّ أفعال العباد منحصرة في الاضطرار والاتِّفاق، وحينئذٍ لا

(١) في (ق): ينكشف.

(٢) أي: العبادات التي لا يعلَم العقل لها علةً.

(٣) «مصباح الأرواح في أصول الدين» (ص ١٧٤).

توصف بحُسن ولا قبح بالإجماع منَّا ومنهم على أنَّه لا يوصف بذلك إلَّا الأفعال الاختياريَّة، وللفضلاء على هذه المسألة أسئلة كثيرة تركناها خوف الإطالة.

قال: (فَرْعَانِ عَلَى التَّنَزُّلِ: الأَوَّلُ: شُكْرُ الْمُنْعِمِ لَيْسَ بِوَاجِبٍ عَقْلًا؛ إِذْ لَا تَعْذِيبَ قَبْلَ الشَّرْعِ؛ لِقَوْلِهِ تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1]، وَلِأَنَّهُ لَوْ وَجَبَ لَوَجَبَ إِمَّا لِفَائِدَةٍ لِلْمَشْكُورِ، وَهُوَ مُنَزَّهٌ، أَوْ لِلشَّاكِرِ فِي الدُّنيا وَأَنَّهُ مَشَقَّةٌ بِلَا حَظٍّ، أَوْ فِي الآخِرَةِ، وَلَا اسْتِقْلَالَ لِلْعَقْلِ بِهَا).

اعلم أنَّ الأشاعرة لمَّا أبطلوا قاعدة الحسن والقبح العَقليَّين، وأثبتوا[2] أن لا حاكم إلَّا الشَّرعُ فمذهبهم أعلى رتبةً من مذهب المعتزلة، فنزلوا عن هذه الرُّتبة العالية إلى مذهبهم المُتسفِّلة وقالوا: ولو سلَّمنا مذهبكم لزم عليكم أن لا تكون هاتان المسألتان عقليَّتين، وهذا نقضٌ إجمالي على مذهبهم لعدم اطِّراده.

المسألة الأولى: أنَّ شُكر المُنعم ليس واجبًا عقلًا.

والمسألة الثَّانية: لا حكم للأشياء قبل البعثة.

بيان المسألة الأولى: أنَّ شكر المنعم لا يجب عقلًا، وليس المراد بالشُّكر قول القائل: «الحمد لله، والشُّكر لله»، بل المراد به: اجتناب المُستخبثات العقليَّة والإتيان بالمستحسنات العقليَّة.

وقيل[3]: صرفُ جميع ما أُنعم به عليه من السَّمع والبصر والذِّهن وغيرها إلى ما خُلق لأجله وأعطاه له؛ كصرف النَّظر إلى مصنوعاته، والسَّمع إلى تلقِّي إنذاراته، والذِّهن إلى فَهمِ معاني كلامِه، فإذا لم يجب شكرُ المنعم عقلًا فلا إثم على مَن لَم تَبلغهُ دعوة نبيٍّ، خلافًا للمعتزلة.

والدَّليل على عدم وجوب شكر المنعم: النَّقل، والعقل:

---

(١) الإسراء: ١٥.

(٢) في (ق): وثبت.

(٣) شرح العِبري على المنهاج (ق١٦ ب).



(١) **أما النقل**: فقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[(١)]، فنفى التَّعذيب قبلَ البعثةِ فانتفى الوجوبُ قبلها؛ لأنَّ الواجب هو الذي يصحُّ أن يُعاقب تاركُه، فصحَّة التَّعذيبِ لازمٌ للوجوب، ونفيُ اللَّازم دليلٌ على نفي الملزوم، فلم يكن وجوبٌ قبل الشَّرع فليس الوجوبُ عقليًّا؛ إذ لو كان عقليًّا لثبت قبل الشَّرع لوجود العقل قبل الشَّرع.

فإن قلت: عدم العقاب لا يدلُّ على عدم الوجوب؛ لجواز العفوِ.

قلت: المنفيُّ صحَّة التَّعذيب، وأيضًا الخَصمُ يقول بأنَّه يجب التَّعذيب قبل التَّوبة على الله، فألزمناه به، فالملازمة بين نفي التَّعذيب وعدم الوجوب إلزاميَّة.

وللمعتزلة تأويلانِ باطلان:

أحدهما: أنَّ المرادَ مِن الرسول العقلُ، وهو خلافُ الظَّاهر.

والثَّاني: أنَّ المرادَ مِن العذاب العذابُ الدُّنيويُّ، وهو تخصيصٌ بلا مخصِّص.

لكن يَرِدُ على القوم: أنَّ هذا الدَّليل يدلُّ على عدم الوجوب مطلقًا قبل الشَّرع، لا عدم وجوب شكر المنعم فقط والبحث فيه؛ لأنَّهم تنزَّلوا عن مذهبهم وسلَّموا قاعدة التَّحسين والتَّقبيح العقليَّين.

(٢) **وأمَّا العقل**: فلأنَّه لو وجب لوجب لفائدةٍ[(٢)]، إذ لا يجوز أن يجب لا لفائدة؛ لأنَّ العقل لا يجوِّز فعلًا بلا فائدة؛ لأنَّه عبثٌ، والعقل لا يجوِّزه، وتلك الفائدة:

- إمَّا أن تكون للمشكور، أي: لله تعالى، وهو منزَّه عنها،
- أو للشَّاكر، أي: للعبد، **إمَّا في الدُّنيا**، وهو باطل؛ لأنَّ الشُّكر مشقَّةٌ حاليَّةٌ في الدُّنيا على النَّفس لا حظَّ لها فيه؛ لأنَّ الشُّكر عبارة عن صرف جميعِ ما أعطاك فيما خُلِقَ

---

(١) الإسراء: ١٥.

(٢) في (ق): بفائدة.



له، ولا شكَّ أنَّه مشقَّةٌ حاضرةٌ، وإمَّا في الآخرة، وهو باطل أيضًا؛ لأنَّ العقل لا يستبدُّ بمعرفة الفائدة الأُخرويَّة دون إخبار الشَّرع، والكلام قبل الشَّرع.

ولقائل أن يمنع حصرَ عَودِ الفائدةِ في الشَّاكر والمشكور، لِمَ لا يجوز عودُها إلى ثالث غيرهما؟

وقال الآمِديُّ في «الإحكام»: فقد تكون الفائدة راجعة إلى الشَّاكر في الدُّنيا[1]، وكونُ الشُّكر مشقَّة لا يمنع حصولَ فائدةٍ مترتبة عليه؛ كاستمرار الصِّحَّة، وسلامة الأعضاء الباطنة والظَّاهرة، وزيادة الرِّزق، ودفع القحط، بل الغالب أنَّ الفوائد لا تحصل إلَّا بالمشاقِّ، وأيضًا فقد يكون الشيء ضررًا ويكون دافعًا لضررٍ آخر أَزْيَدَ منه؛ كقطع اليد المتآكلة، وهذا كلام صحيح لجواز معرفة العقل بالتَّجربة من غير شرع.

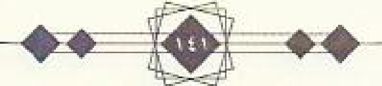
وأيضًا يرِدُ هاهنا أنَّ وجوبه لفائدة هي نفس الشُّكر وإن تضمَّن التَّعب، وفي الشُّكر لذَّة للنَّفس عقليَّة فوق اللَّذة الحسِّية؛ لأنَّ الشُّكر كما ذكرنا: عبارة عن صرف جميع ما أنعم الله عليه في ما خُلق له، وفيه معرفة الباري وصفاته الكاملة، والنَّفس تلذُّ بالمعارف العقليَّة التذاذًا عظيمًا وهو من أعظم الفوائد.

قال: (قِيلَ: يَدْفَعُ ظَنَّ ضَرَرِ الآجِلِ. قُلْنَا: قَدْ يَتَضَمَّنُهُ لِأَنَّهُ تَصَرُّفٌ فِي مِلْكِ الغَيْرِ، وَكَاسْتِهْزَاءٍ لِحَقَارَةِ الدُّنيا بِالقِيَاسِ إِلَى كِبْرِيَائِهِ، وَلِأَنَّهُ رُبَّمَا لَا يَقَعُ لَائِقًا).

هذا إشارة إلى اعتراضٍ للمعتزلة على الوجه الأخير، أي: على قولنا: «**لا فائدة فيه**».

قالوا: لا نسلِّم أنَّه لا فائدة فيه، بل له فائدة وهي دفع الضَّررِ المظنون في الآخرة، فإنَّ العقل يجوِّز أنَّ خالقَه طلبَ منه الشُّكر فيقول: إن أتيتُ بالشُّكر سلِمتُ من العقوبة، وإن تركتُه فلعلَّه يعاقبني، فيكون الإتيان بالشُّكر دافعًا لهذا الظَّنِّ ويحصل به الأمن، والاطمئنان وهو فائدة عظيمة.

(١) «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٨٧).



وأجاب المُصنِّف بقوله: «**قلنا: قد يتضمَّنه**»، وتقرير الجواب: أنَّ الشُّكر وإن احتمل دفع ضررِ الآجل قد[1] يحتمل [ضرر الآجل][2] أيضًا لوجوهٍ ثلاثة:

الأوَّل: أن هذا الشُّكر تصرُّفٌ في ملك الغير بغير إذنه؛ لأنَّ السَّمع والبصر وغيرهما من النِّعم الظَّاهرة والباطنة مِلكٌ لله تعالى، والعبد يتصرَّف فيها بغير إذن الله تعالى؛ لأنَّ الشَّرع لم يأت بعدُ؛ لأنَّ كلامنا قبل الشَّرع، والتَّصرُّف في مِلك الغير بغير إذنه يُخاف منه العقاب.

الثَّاني: أن هذا الشُّكر كاستهزاءٍ بالمنعم لحقارة الدُّنيا بالقياس إلى كبريائه، فإنَّها أقلُّ من قطرة بالنِّسبة إلى البحر المحيط، فكما أنَّ مَن ملك الدُّنيا إذا أعطَى لقمةَ خبزٍ أو قطرةً مِن ماءٍ فقيرًا، وطَفِقَ ذلك الفقيرُ في المحافل والمجالس يقول: «أعطاني الملك لقمة خبزٍ وشكرها وذكرها» كان مستهزئًا بالمُنعِم، فكذا ها هنا، والاستهزاء بالله يُخافُ منه العقاب.

الثَّالث: أنَّ هذا الشُّكرَ ربَّما لا يقع لائقًا بكبريائه وعظمته؛ لأنَّ العبد قد لا يهتدي إلى الشُّكر اللَّائق فيأتي على وجهٍ غير لائق وبنَسَقٍ غير مرضيٍّ؛ لأنَّه يعمله برأيه وعقله قبل الشَّرع، وربما يكون خطأً فاحشًا وكفرًا عظيمًا، كما وقع لعبدة الأصنام والكواكب وغيرهما.

قال: (قِيلَ: يَنْتَقِضُ بِالوُجُوبِ الشَّرعيِّ. قُلْنَا: إِيجَابُ الشَّرعِ لا يَسْتَدْعِي فَائِدَةً).

كان الاعتراض السَّابق نقضًا تفصيليًّا[3]؛ لأنَّه منع مقدِّمة معيَّنة وهي عدم الفائدة، وهذا الاعتراض نقضٌ إجماليٌّ، وتقريرُه: ما ذكرتم من الدَّليل لا يصحُّ بجميع المُقدِّمات؛ لأنَّه ينتقض بالوجوب الشَّرعيِّ، يعني أنَّ دليلكم يوجب أن لا يجب الشُّكر شرعًا أيضًا، وأنتم لا تقولون به؛ وذلك لأنَّه لو وجب لوجب لفائدة أو لا

---

(١) في (ض): لكن.
(٢) في (ق): الضَّرر ويتضمَّنه.
(٣) في (ق): تفصيلاً.



لفائدة، والفائدة[1] إمَّا للشَّاكر أو للمشكور إلى آخِرِه بعين ما ذكرتم، فما هو جوابُكم فهو جوابُنا.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: إِيجَابُ الشَّرعِ لَا يَسْتَدْعِي فَائِدَةً**»، وتقريرُه: أنَّه لا يجب تعليلُ أحكام الله تعالى وأفعالِه بالأغراض، فله بحُكمِ المالكيَّة أن يوجب ما شاء على من شاء من غير فائدةٍ ولا منفعة أصلًا، وهذا بخلاف حكم العقل؛ فإنَّه يقتضي فائدةً البتَّة.

وهذا الجواب غير صحيح؛ لأنَّ الأشاعرة والمعتزلة اتَّفقوا على أنَّ أحكام الله تابعةٌ لمصالح العباد، إلَّا أنَّ الأشاعرة قالوا: **تفضُّلًا وإحسانًا**، والمعتزلة قالوا: **وجوبًا ولزومًا**، فاتِّفاقهم يقتضي أنَّ الله تعالى لا يفعل فعلًا إلَّا لحِكمةٍ، وإن كان على سبيل التَّفضُّل، بل الجواب الصَّحيح أن يلتزم كون الوجوب الشَّرعيّ لفائدةٍ في الدُّنيا والآخرة بإخبار الشَّارع، وهذا لا يمكن في الوجوب العقليّ.

قال: (الثَّانِي[2]: **الأَفْعَالُ الِاخْتِيَارِيَّةُ قَبْلَ البَعْثَةِ مُبَاحَةٌ عِنْدَ البَصْرِيَّةِ وَبَعْضِ الفُقَهَاءِ، مُحَرَّمَةٌ عِنْدَ البَغْدَادِيَّةِ وَبَعْضِ الإِمَامِيَّةِ وَابْنِ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَتَوَقَّفَ الشَّيْخُ وَالصَّيْرَفِيُّ**).

واعلم أنَّ المُصنِّف لم يُفصِّل في هذا الموضع مذهب المعتزلة كما ينبغي، وأنا أشير إليه إشارة خفيفة؛ ليكون المُطالِعُ على بصيرةٍ من مذهبهم.

وأقول: أفعال العباد:

- **إمَّا اضطراريَّة**؛ كالنَّفَس[3] في الهواء، وحفظ الرُّوح والبَدن من المُهلِكات، فهذا قبل الشَّرع غير ممنوع عقلًا اتِّفاقًا.

- **وإمَّا اختياريَّة**.

فالمعتزلة قالوا: الأفعال الاختيارية قسمان:

---

(١) من (ق).

(٢) في (ق): الفرع الثاني.

(٣) في (ق): كالتنفس.



(١) قسم يهتدي العقل فيه إلى حُسنٍ أو قبح، يعني إلى مصلحة أو مفسدة.

فهذا القسم ينقسم عندهم خمسة أقسامٍ مشهورة، وهي الأحكام الخمسة: الواجب، والمندوب، والمحرم، والمكروه، والمباح.

ودليل الحصر: أنَّه إن كان في فعله مفسدة دون تركه فهو **المُحرَّم**، وإن كان في تركه مفسدة دون فعلِه فهو **الواجب**، وإن كان في تركِه مصلحةٌ دون فعلِه **فمكروه**، وإن كان في فعلُه مصلحة دون تركِه **فمندوب**، وإن كان فعلُه وتركُه متساويين[١] في المصلحة والمفسدة[٢] **فمباح**.

والقسم الثَّاني: الذي لا يهتدي العقل فيه إلى حُسنٍ ولا قُبح، فهذا القسم هو الذي ذكره المُصنِّف وقال: مباحةٌ عند معتزلة البصرة وبعض الفقهاء، محرمة عند معتزلة بغداد وبعض الإمامية وابن أبي هريرة، وتوقَّف الشيخ أبو الحسن الأشعري في الكل، والصيرفِيُّ.

قال: (وَفَسَّرَهُ الإِمَامُ بِعَدَمِ الحُكْمِ، وَالأَولى أَنْ يُفَسَّرَ بِعَدَمِ العِلْمِ؛ لِأَنَّ الحُكْمَ قَدِيمٌ عِنْدَهُ).

واعلم أنَّ عبارة المُصنِّف مشعرة بأنَّ التَّفسير بعدم العلم من خواصِّه، ولكنَّه ليس كذلك، بل من تفسير الإمام أيضًا.

قال الإمام في «المحصول»[٣]: ثمَّ هذا الوقف[٤] تارةً يُفسَّر بأنَّه لا حكم، وهذا لا يكون وقفًا بل قطعًا بعدم الحكم، وتارةً بأنَّا لا ندري هل هنا حكم أم لا، وإن كان هناك حكم فلا ندري أنَّه إباحةٌ أو حَظر، فهذه عبارته.

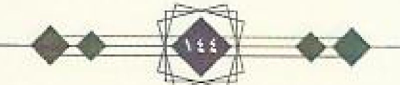
ثم قال في آخر المسألة: وأختار تفسيره بعدم العلم. فعبارة الإمام أحسن من عبارته.

---

(١) في (ق): متساوية.   (٢) ليست في (ق).

(٣) «المحصول في علم الأصول» (١/ ٢١٠).

(٤) في (ق): التوقف.



واعلم أنَّ في قوله: «لِأَنَّ الحُكْمَ قَدِيمٌ عِنْدَهُ» نظرٌ آخر، وهو أنَّ الشَّيخ يتكلَّم بتقدير التَّنزُّل والتزام حكم العقل، لا على مذهبه.

فإذا قلنا: إنَّ العقل حاكمٌ فلا بُعدَ ألَّا يحكم في الأفعال الاختياريَّة التي لا يهتدي العقل[1] إلى إدراك حسنٍ أو قبح، فيتوقَّف إلى أن يرد الشَّرع.

قال: (وَلا يَتَوَقَّفُ تَعَلُّقُهُ عَلَى البَعْثَةِ؛ لِتَجْوِيزِهِ التَّكلِيفَ بِالمُحَالِ).

جواب سؤالٍ استشعره المُصنِّف فأجاب عنه، تقريرُ السؤالِ: أن يقال: الحكم وإن كان قديمًا لكن تعلُّقه بالأفعال الاختياريَّة حادث، فيجوز أن يكون مرادُ الإمام بعدَمِ الحكم عدمُ تعلُّقِه قبل الشَّرع؟

فأجاب: أنَّ التَّعلُّق لا يتوقَّف على البعثة أيضًا عند الأشعري؛ لجواز التَّعلُّق قبل الشَّرع؛ إذ غايةُ ما يلزَمُ منه أنَّه تكليفُ الغافل، وأنَّه تكليفٌ بالمُحال، وهو جائزٌ عند الشَّيخ كما سيأتي.

وهذا الجواب ضعيفٌ؛ لأنَّه لا يلزم مِن تجويزه التَّكليفَ بالمحال أن يكون التَّعلُّق سابقًا على البعثة، وإلَّا لزم أن يكون التَّكليفُ بالمُحال واقعًا عنده، وهو باطل، بل قام الدَّليل على أنَّه لم يقع؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[2]، و﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[3].

ثمَّ إنَّ هذا من باب التَّكليف المُحال، لا من باب التَّكليف بالمُحال، وبينهما فرقٌ ستعرفه في مسألة تكليف الغافل.

واعلم أنَّك إذا تأمَّلت أنَّ كلامنا في حكم العقل علمتَ أنَّه لا حاجة إلى هذه التَّطويلات المُملَّات، لكنَّا ذكرناها مع فوائدَ شريفةٍ اتساءً بالمتن والشُّروح، مع التَّنبيه على موضع الغلط.

---

(١) كتب بين الأسطر في (ض): فيها. ووضع فوقها رمز: ظ.

(٢) الإسراء: ١٥.

(٣) البقرة: ٢٨٦.



قال: (احْتَجَّ الأَوَّلُونَ بِأَنَّهَا انْتِفَاعٌ خَالٍ عَنْ أَمَارَاتِ المَفْسَدَةِ وَمَضَرَّةِ المَالِكِ فَتُبَاحُ؛ كَالاِسْتِظْلَالِ بِجِدَارِ الغَيْرِ، وَالاِقْتِبَاسِ مِنْ نَارِهِ، وَأَيْضًا المَوَاكِيلُ اللَّذِيذَةُ خُلِقَتْ لِغَرَضِنَا لِامْتِنَاعِ العَبَثِ وَاسْتِغْنَائِهِ، وَلَيْسَ لِلإِضْرَارِ اتِّفَاقًا فَهُوَ لِلنَّفْعِ، وَهُوَ إِمَّا التَّلَذُّذُ أَوِ الاِغْتِذَاءُ، أَوِ الاِجْتِنَابُ مَعَ المَيْلِ، أَوْ الاِسْتِدْلَالُ، وَلَا يَحْصُلُ إِلَّا بِالتَّنَاوُلِ).

لمَّا فرَغَ من تقرير الأقوال شَرَعَ في ذِكْرِ دلائلهم وتزييفِها، لِيَلْزَمَ من ذلك مذهبَ المُصنِّف وهو التَّوقُّف، فنقول: احتجَّ الأوَّلون يعني: معتزلة البصرة [وبعض الفقهاء](1) على إباحة الأفعال الاختياريَّة قبل البعثة بوجهين:

الأوَّل: أنَّ الأفعال الاختياريَّة؛ كأكل الفواكه اللَّذيذة، والمراكب البَهيَّة، والمناكح الشَّهية: انتفاعٌ خالٍ عن أمارة المفسدة ومضرَّة المالك، فتكون مباحة؛ لأنَّ الإباحة دائرة مع الانتفاع الخالي عن أمارة المفسدة ومضرَّة المالك وجودًا وعدمًا،

❁ أمَّا وجودًا: فكالاستظلال بجدار الغير، والاقتباس من ناره،

❁ وأمَّا عدمًا: فظاهر، فتكون مباحةً قياسًا عليهما؛ لأنَّ دوران الحكم مع وصفٍ وجودًا وعدمًا دليلٌ على كون الوصف علَّةً للحكم، وهذه المعاني حاصلةٌ في مسألتنا فتكون مباحة.

وإنَّما قال: «عن أمارة المفسدة»؛ لأنَّ القبح مُسْتَنِدٌ إلى أمارة المفسدة دونَ نفسها، ألا ترى أنَّهم يُلزِمونَ مَن جلس تحتَ حائطٍ مائلٍ وإن سَلِم دونَ الحائط المستقيم وإن وقعت عليه ومات تحتها، والأحسن أن يُمثَّلَ بالاستضاءة؛ لأنَّ الاقتباس أَخْذُ جِرْمِ النار، وذلك غير جائز.

الثَّاني(2): أنَّ الله تعالى خلق المواكيل اللَّذيذة لغرض يرجع إلينا؛ إذ لو لم تُخلَق لغرض كان عبثًا، وهو غير جائز عقلًا، أو لغرض يرجع إلى الله وهو مُتعالٍ(3)

(1) ليس في (ق).

(2) في (ق): الوجه الثاني.

(3) كتب بحاشية (ق): أي: منزَّهٌ.



عنه، فثبت أنَّها مخلوقة لغرضنا، وذلك الغرض ليس الإضرار اتِّفاقًا، فتعيَّن أن يكون الغرض النَّفع، وذلك النَّفع: **إمَّا دنيويٌّ** كالتَّلذُّذ والاغتذاء، **أو دينيٌّ عمليٌّ** كالاجتناب مع الميل، **أو دينيٌّ علميٌّ** كالاستدلال بها وبشهيِّ طعومها على كمال قدرة الله، ولا تحصل جميع هذه الأقسام إلَّا بتناولها:

أمَّا الالتذاذ والاغتذاء فظاهر، وأمَّا الاجتناب مع الميل فكذلك، وإلَّا لم يكن ميلٌ.

وأمَّا الاستدلال: فلأنَّه موقوف على معرفتها، ومعرفة المَذُوقات لا يحصل إلَّا بالذَّوق، فعُلم أنَّ الغرضَ موقوفٌ على التَّناول، وتحصيلُ الغرض مطلوب وهو وإن لم يكن واجبًا فلا أقلَّ من أن يكون مباحًا، فثبت إباحة الأفعال الاختياريَّة، والتَّمثيلُ بالاغتذاء باطلٌ؛ لأنَّ الاغتذاء لحفظ الرُّوح، فهو مباحٌ اتِّفاقًا كما ذكرنا في أول التَّفصيل.

قال: (وَأُجِيبَ عَنِ الأَوَّلِ بِمَنْعِ الأَصْلِ، وَعِلِّيَّةِ الأَوْصَافِ، وَالدَّوَرَانُ ضَعِيفٌ).

أي: عن الوجه الأوَّل وهو قياس الأفعال الاختياريَّة على إباحة الاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره بوجهين:

الأوَّل: بمنع الأصل، أي: لا نُسلِّم إباحة الاستظلال دون إذن مالكه؛ لكونه من الأفعال الاختياريَّة، فيكون من الصُّور المُتنازَعِ فيها، فتكون إباحتُها بالشَّرع والكلام قبل الشَّرع.

والثَّاني: بمنع عِلِّيَّةِ الأوصاف، أي: لا نُسلِّم أنَّ الأوصاف التي ذكرتموها علَّة للإباحة.

قوله: لأنَّ الدوران دالٌّ على علِّيتها.

قلنا: الدَّوران دليل ضعيفٌ، كما سيجيء في باب القياس، وفي هذا المنع نظرٌ؛ لأنَّ الدَّوران يُفيد القطعَ عند المعتزلة، والكلام على مذهبهم، بل الجواب الصحيح

أن يقال: لا يصحُّ القياس على الاستظلال والاستضاءة؛ لأنهما لا تصرُّف فيهما، بخلاف ما نحن فيه فإنَّه يحصل بالتَّصرُّف.

قال: (وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ[1] فِعْلَهُ لا يُعَلَّلُ بِالغَرَضِ، وَإِنْ سُلِّمَ فَالحَصْرُ مَمْنُوعٌ)

أي: والجواب عن الدَّليل الثَّاني وهو أنَّ المآكل اللَّذيذة خُلقت لغرضنا من وجهين:

الأوَّل: أنَّ أفعال الله تعالى لا تعلَّل بالأغراض، وإلَّا لزم كونه تعالى ناقصًا في ذاته مستكملًا بالغير، وأنَّه محالٌ كما بُيِّن في علم الكلام.

الثَّاني: سلَّمنا تعليل حكم الله بالغرض، لكن لا نُسلِّم أنَّ الغرض محصور في الأربعة التي ذكروها فإنَّهم ما ذكروا على الحصر دليلًا، فيجوز أن يكون خلقها لغرض يعود إلينا غير ما ذكرتم، ولا يتوقَّف على التَّناول كالإحساس بألوانها والاستنشاق بروائحها.

قال: (وَقَالَ[2] الآخَرُونَ: تَصَرُّفٌ بِغَيْرِ إِذْنِ المَالِكِ؛ فَيَحْرُمُ كَمَا فِي الشَّاهِدِ، وَرُدَّ: بِأَنَّ الشَّاهِدَ يَتَضَرَّرُ بِهِ دُونَ الغَائِبِ).

أي: معتزلة بغداد وبعض الإمامية وابن أبي هريرة احتجُّوا على تحريم الأفعال الاختياريَّة قبل البعثة بأنَّها تصرُّف في ملك الغير وهو الله تعالى بغير إذنه، فيحرم قياسًا على الشَّاهد، أي: كما أنَّ التَّصرُّف في ملك المخلوق بغير إذنه حرام.

وردَّ هذا القياس: بالفرق بين الشَّاهد والغائب؛ وذلك لأنَّ الشَّاهد يتضرَّر بتصرُّف الغير في ملكه بغير إذنه؛ لضيق ملكه، وأمَّا الغائب وهو الله تعالى؛ لأنَّه غائب عن أبصارنا، فلا يتضرَّر؛ لتعاليه عن الضَّرر ولِسَعَةِ مُلكِه، فيجوز أن يكون علَّة الحكم في الشَّاهد التَّضرُّر مع ضيق ملكه، وهو منتفٍ في الغائب.

---

(١) في (ض): بأن.

(٢) في (ق): واحتج.



قال: (تَنْبِيهٌ: عَدَمُ الحُرْمَةِ لا يُوجِبُ الإِبَاحَةَ؛ لِأَنَّ عَدَمَ المَنْعِ أَعَمُّ مِنَ الإِذْنِ).

هذا تنبيه على جواب سؤالٍ أورده القائلون بالإباحة والحرمة على القائلين بالتَّوقُّف فقالوا: هذه الأفعال إن [كانت ممنوعةً][1] عنها فتكون محرَّمة، وإلاَّ: فتكون مباحة، فلا واسطة بينهما.

وأجاب عنه بقوله: «عدم الحرمة لا يوجب الإباحة»، يعني: أنَّا نختار أنَّها ليست محرَّمة ولا ممنوعة.

قوله: «فتكون مباحةً[2]».

قلنا: لا نُسلِّم؛ فإنَّ عدم الحرمةِ لا يوجب الإباحة؛ لأنَّ المباح ما أُذن في فعله وتركه، وعدم المنع أعمُّ من الإذن، فإنَّ فِعلَ غير المُكلَّف غيرُ ممنوع ولا يُسمَّى مباحًا، والأعمُّ لا يستلزم الأخصَّ، فعدمُ الحرمة لا يستلزم الإباحة الشَّرعيَّة.

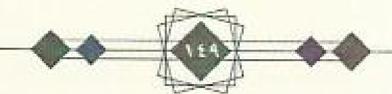
وفي هذا الجواب نظرٌ؛ لأنَّ المراد بالإباحة هي الإباحة العقليَّة وهي عدم المفسدة في الفعل والتَّرك، لا الإباحةُ الشَّرعيَّة، حتَّى يقال: لا بدَّ فيها من الإذن، كأنَّ المُصنِّفَ نَسِيَ أنَّه كلامٌ على التَّنزُّل واختيارٌ للقول[3] بأنَّ الحاكم هو العقل.



(١) في (ق): كان ممنوعًا.

(٢) في (ق): مباحًا.

(٣) في (ق): القول.



قال: (الفَصْلُ الثَّانِي: فِي المَحْكُومِ عَلَيْهِ.

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الأُولَى: أَنَّ المَعْدُومَ يَجُوزُ الحُكْمُ عَلَيْهِ، كَمَا أَنَّا مَأْمُورُونَ بِحُكْمِ الرَّسُولِ صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِ. قِيلَ: الرَّسُولُ أَخْبَرَ بِأَنَّ مَنْ سَيُولَدُ فَاللهُ سَيَأْمُرُهُ).

أراد المُصنِّف أن يشير إلى شرط المُكلَّف والتَّكليف.

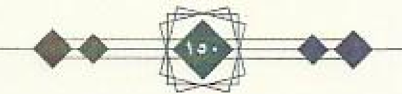
اعلم أنَّه اختصَّ أصحابنا من بين النَّاس بأنَّ الأمر يتعلَّق بالمعدوم حتَّى صرَّحوا بأنَّ المعدوم مكلَّف، وقد شدَّد سائر الطَّوائف النَّكير عليهم وقالوا: إذا امتنع في النَّائم والغافل، ففي المعدوم أجدرُ.

وإنَّما يَرِدُ نكيرُهم عليهم لو أراد الأصحاب به تنجيزَ التَّكليف في حال العدم، ولم يريدوا به ذلك، بل أرادوا التَّعلُّقَ العقليَّ وهو: أنَّ المعدوم الذي علم أنَّه يوجد بشرائط التَّكليف توجَّه عليه حكمٌ في الأزل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال، ولمَّا كان الحكم خطاب الله عند الأصحاب، وخطاب الله كلامه القائم بذاته الذي هو قديم لا أوَّل له، وخطابه أمرٌ ونهيٌ ونداءٌ وخبَر واستخبار، لا جَرَمَ قالوا: إنَّ المعدوم يجوز الحكم عليه؛ لئلَّا يلزم أمرٌ ونهي، ولا مأمورَ ولا منهيَّ في الخارج.

وقال المُحقِّقون من أصحابنا: كلام الله في الأزل واحدٌ ليس إلَّا، وإنَّما يتعدَّد فيما لا يزال باعتبار التَّعلُّقات، مثلًا إن طَلَبَ الفعل يقال «أمرٌ»، وإن طلب التَّرك يقال «نهيٌ»، فكونه أمرًا ونهيًا أوصافٌ وأعراض لا أنواع.

إذا عرفت ذلك فنقول: المعدوم يجوز الحكم عليه، وأنكر سائر الفرق.

لنا: أنَّ واحدًا منَّا يصير مأمورًا بأمر الرَّسول عَلَيْهِ السَّلَامُ مع أنَّ ذلك الأمر كان حال عدمنا.



واعترض الخصمُ على هذا الدَّليل: بأنَّ الرَّسول ما أمر بشيء حال عدمنا، بل أخبرَ بأنَّ من سيوجد[1] من المُكلَّفين فالله سيأمره، فالرَّسول حينئذٍ مخبرٌ لا آمرٌ، وإلى هذا الاعتراض أشار المُصنِّف بقوله: «**قِيلَ: الرَّسُولُ أَخْبَرَ بِأَنَّ مَنْ سَيُولَدُ فَاللهُ سَيَأْمُرُهُ**».

قال: (قُلْنَا: أَمْرُ اللهِ فِي الأَزَلِ مَعْنَاهُ: أَنَّ فُلَانًا إِذَا وُجِدَ فَهُوَ مَأْمُورٌ بِكَذَا).

إشارة إلى جواب الاعتراض، أي: الجواب أنَّ أمر الله في الأزل عبارة عن إخباره أيضًا؛ لأنَّ معناه أنَّ فلانًا إذا وجد بشرط التَّكليف صار مكلَّفًا بكذا.

قال: (قِيلَ: الأَمْرُ فِي الأَزَلِ وَلَا سَامِعَ وَلَا مَأْمُورَ عَبَثٌ، بِخِلَافِ أَمْرِ الرَّسُولِ صلوات الله عليه. قُلْنَا: مَبْنِيٌّ عَلَى القُبْحِ العَقْلِيِّ، وَمَعَ هَذَا فَلَا سَفَهَ فِي أَنْ يَكُونَ فِي النَّفْسِ طَلَبُ التَّعَلُّمِ مِنِ ابنٍ سَيُولَدُ).

لمَّا شبَّهنا أمرَ الله تعالى بأمر الرَّسول اعترَضَ الخَصمُ وقال: فرقٌ بين أمر الرسول وأمر الله، وقال: كيف يُعقل الأمر في الأزل، سواءٌ كان بمعنى الإخبار أو بمعنى الإنشاء؛ لأنَّ الأمر في الأزل مع أنَّه لا مأمورَ يمتثلُ ولا سامِعَ فينقلُ: **عبثٌ وسَفَهٌ**؛ فإنَّ من يجلس في دار ويأمر بأوامِرَ مختلفةٍ ويُخبِر بأخبارٍ متعدِّدة من غير حُضور أحد عُدَّ عابثًا سفيهًا، بخلاف أمر الرَّسول فإنَّه وجد هناك حينئذٍ مَن سَمِعَ منه وبلَّغ إلينا بالنَّقل.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بوجهين:

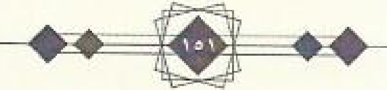
إلى الأول بقوله: «قُلْنَا: مَبْنِيٌّ عَلَى القُبْحِ العَقْلِيِّ» يعني إن أردت أنَّه قبيحٌ شرعًا: فممنوعٌ، وإن أردت أنَّه قبيح عقلًا: **فمُسلَّم**، لكنَّا بيَّنَّا فسادَ الحُسن والقُبح العقليَّين.

وهذا الجوابُ غيرُ صحيحٍ؛ لأنَّ الحُسن والقُبح بمعنى صفة الكمال والنَّقص عقليٌّ اتِّفاقًا، وهذا من قبيل صفة النَّقص.

وإلى الثَّاني بقوله: «وَمَعَ هَذَا فَلَا سَفَهَ» يعني: لئن سلَّمنا القُبح العقليَّ فلزوم السَّفه أيضًا ممنوع؛ لأنَّ أمر الله تعالى في الأزل ليس صيغةً يتكلَّم بها حتى يعدَّ الأمر بدون

---

(١) في (ض): سيوجَد.



المأمور سفهًا، بل طلبٌ قائم بذاته كما هو مذهبُ أهل السُّنة، أي: يكون طالبًا من العباد إذا صاروا موجودين مكلّفين للإتيان بالمأمور به، وإذا كان كذلك فلا يَلزَمُ من الأمر عند عدم المأمور سَفَهٌ، كما لا سَفَهَ أن يقوم بذات الأب طلبُ تعلُّم العلمِ من الولد الذي سيوجد.

وهذا الجواب أيضًا غير صحيح؛ لأنَّ الطَّلب القائم بذات الله تعالى أمر محقَّقٌ في الخارج والقائم بذات الأب حالَ عَدَمِ الابن أمرٌ مقدَّرٌ مخيَّلٌ، أي: لو كان لي ولد لكنت آمِرَه،

بل الجوابُ الصَّحيح المعتمد ما قلنا أولًا من أنَّ كلامه تعالى في الأزل لا تعدُّد فيه، وإنَّما يصير أمرًا ونهيًا وغيرهما فيما لا يزال ويتعدَّد بتعدُّد المتعلّقات فيما لا يزال.

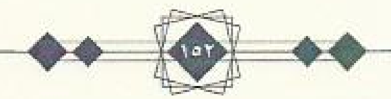
قال: (الثَّانِيَةُ: لا يُجَوِّزُ تَكْلِيفَ الغَافِلِ مَنْ أَحَالَ تَكْلِيفَ المُحَالِ، فَإِنَّ الْفِعْلَ امْتِثَالًا يَعْتَمِدُ العِلْمَ).

هذه التَّرجمة ليس على ما ينبغي؛ لأنَّه يُفهم منه أنَّ من جوَّز التَّكليف بالمُحال جوَّز تكليف الغافل، وليس كذلك؛ لأنَّ من يمنع التَّكليف بالمُحال لا يُجوِّز تكليف الغافل أيضًا، ومن [يجوِّز التَّكليف بالمُحال كالأشاعرة] [1] اختلفوا في تكليف الغافل، أكثرهم على أنَّه لا يجوز؛ لأنَّ في التَّكليف بالمُحال فائدة الابتلاء، وفي تكليف الغافل انتفى الابتلاء، فلا فائدة فيه، فلا يجوز، فالعبارة الصَّحيحة أن يقال: لا يُجوِّز تكليف الغافل من يُجوِّز [2] التَّكليف بالمحال كالأشعري.

واعلم أنَّ المراد بالغافل: مَن لا يَفهم الخطاب، يعني لا يكون له قابليَّة الفَهم والاستعداد القريب منه؛ كالسَّاهي والنَّائم والصَّبي والمجنون، لا مَن لا يُصدِّق ويَفهم؛ كالكفَّار، فإنَّهم يفهمون أنَّ لهم ربًّا له كلامٌ وحكمٌ، ولكن لا يُصدِّقون النَّبيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وجعلوا العقل بالملكة مناطَ التَّكليف؛ إذ به يرتفع الإنسان عن مرتبة

(١) في (ق): يجوزه كالأشعري يجوز التكليف بالمحال.

(٢) في (ق): جوز.



البهائم، ويُشرق عليه نورُ العقل بحيث يتجاوزُ عن إدراك المحسوسات إلى إدراك المعقولات[1].

واستدلَّ المُصنِّف على امتناع تكليف الغافل بقوله: «**فَإِنَّ الْفِعْلَ امْتِثَالًا يَعْتَمِدُ الْعِلْمَ**» [يعني الإتيان بالفعل على سبيل الامتثال لأمر الله يعتمد على العلم بالآمِر، وكذا بالفعل المأتيِّ به، إنَّما قلنا الامتثال يعتمد العلم]»[2]؛ لأنَّ الامتثال: هو أن يقصد إيقاعَ الفعل المأمور به على سبيل الطَّاعة، ويلزَمُ من ذلك علمُه بتوجُّه الأمر نحوه وبالفعل.

قال: (وَلَا يَكْفِي مُجَرَّدُ الفِعْلِ؛ لِقَوْلِهِ عليه الصلاة والسلام: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»[3]).

جوابٌ لسؤالٍ، توجيه السؤال: أنَّ الفعل المجرَّد عن قصد الامتثال والطَّاعة قد يصدر من الغافل على سبيل الاتِّفاق، وحينئذٍ إذا علم الله وقوع الفعل من شخص فلا استحالة في تكليفه به، فلِمَ قلتم: لا بدَّ من قصد الامتثال حتى إنَّه يلزم منه العلمُ بالفعل ويتوجَّه الطلبُ نحوه.

وجوابه: أنَّه لا يكفي مجرَّدُ وقوع الفعل من غير قصد إلى إيقاعه؛ لقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ «**إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ**» أي: إنَّما تعتبر الأعمال مقرونةً بالنِّيات، فكلُّ عَمَلٍ لم يقترن بالنِّية فلا اعتبار له.

فإن قلت: هل فرق بين التَّكليف بالمُحال والتَّكليف المُحال؟

قلت: نعم، الأول أن يكون الخلل في المأمور به، والثَّاني أن يكون الخلل في المأمور كالغافل، مثل: الصَّبي، والنَّائم، والمجنون.

---

(١) في (ق): المغيَّبات.

(٢) من (ق).

(٣) رواه البخاري (١)، ومسلم (١٥٥) من حديث عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ.



قال: (وَنُوقِضَ بِوُجُوبِ المَعْرِفَةِ، وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ مُسْتَثْنَى).

أي: هذه القاعدةُ تنتقض بوجوب معرفة الله تعالى؛ لأنَّ التَّكليف بها واقع مع أنَّه تكليف للغافل، إذ لو كان المُكلَّف عارفًا بالآمِرِ الذي هو الله تعالى لم يُكلَّف مرَّة أخرى بمعرفته، وإلَّا لزم تحصيل الحاصل.

وأجاب: بأنَّه مستثنى عن هذه القاعدة الكلِّية وهي أنَّه لا يجوز تكليفُ الغافل إلَّا في هذه الصُّورة ومن[1] أوَّل الواجبات، أي: معرفة الله تعالى.

وفي هذا الجواب نظرٌ؛ لأنَّ الاستثناء يجري في الدَّلائل النَّقليَّة لا في العقليَّات، وفيها يُبطل الدَّليل، بل الجواب الصَّحيح أنَّ الأمر يرد بالمعرفة التَّفصيلية بعد المعرفة الإجماليَّة الحاصلة بالفطرة الأصليَّة؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾[2] فإنَّ الآية دلَّت على أنَّهم عارفون بالله مجملاً، فأُمروا بمعرفته تفصيلًا، فلا محذور حينئذٍ.

قال: (الثَّالِثَةُ: الإِكْرَاهُ المُلْجِئُ يَمْنَعُ التَّكْلِيفَ لِزَوَالِ القُدْرَةِ).

اعلَمْ أنَّ الإكراه قد يَبلُغُ حدَّ الإلجاء، أي: الاضطرار، بحيث لا يبقى للمُكلَّف معه اختيارٌ أصلًا، وقد لا يبلُغُ هذا الحدَّ، فإذا بلغ الإكراهُ حدَّ الاضطرار: منع التَّكليف، يعني لم يبق المُكلَّفُ مكلَّفًا، ولهذا لو أُوجِرَ الصَّائمُ الطعامَ لم يُفطِر ولا[3] يأثم بالابتلاعِ، ولو أُكره على الأكل فأكل باختياره نحكم بأنَّه يُفطِرُ[4]، فالأوَّل يمنع التَّكليف لزوال القُدرة معه؛ لأنَّ الفعل المكره عليه واجبُ الصُّدور، ونقيضه ممتنع الصُّدور، ولا تكليف بالواجب والممتنع، وهذا القسم لا خلاف فيه، وأمَّا القسم

---

(١) في (ق): وهي.

(٢) لقمان: ٢٥.

(٣) في (ق): ولم.

(٤) كتب بحاشية (ض): المفتى به الذي رجَّحه الشيخ محيي الدين النووي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه إذا أكره على الأكل فأكل لا يفطر، فاعلم.

الثَّاني وهو غير الملجئ فمفهوم[1] من كلام المُصنِّف أنَّه لا يمنع التَّكليف.

قال بعض الفقهاء: هو مذهب أصحابنا؛ لأنَّ الفعل ممكن، والفاعل متمكِّن وله اختيار.

فإن قلت: يجب الفعلُ عند الدَّاعية والشُّروع فيه مع بقاء التَّكليف، والفعل واجب الصُّدور ونقيضه ممتنعٌ فأيُّ فرق بينه وبين الإكراه؟

قلت: الإكراه الملجئ يرفع أصلَ القُدرة، بخلاف الشُّروع والدَّاعية، فإنَّ أصل القُدرة باقٍ معهما؛ فافترقا.

قال: (الرَّابِعَةُ: التَّكْلِيفُ يَتَوَجَّهُ عِنْدَ المُبَاشَرَةِ، وَقَالَتِ المُعْتَزِلَةُ: بَلْ قَبْلَهَا).

معنى هذا الكلام أنَّ التَّكليف يتوجَّه ويتعلَّق بالمُكلَّف وقت أن يباشر الفعلَ ويشرعَ فيه، ويفهم منه أنَّه لا تكليفَ ولا طلبَ قبل الشُّروع في الفعل.

وقال الإمام الرازي[2]: ذهب أصحابُنا إلى أنَّ الشَّخص إنَّما يصير مأمورًا بالفعل عند مباشرته له، والموجود قبله ليس أمرًا، بل هو إعلام له بأنه في الزَّمان الثَّاني سيصير مأمورًا.

وقالت المُعتزلة: إنَّما يكون مأمورًا قبل وجود الفعل، وعلى هذا جرى كلام الأصحاب في الشُّروح والمطوَّلات والمختصرات، ونسبوا هذا المذهب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري.

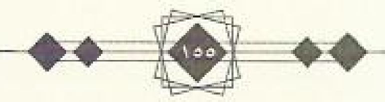
وهذه المسألة على ظاهرها مِن أغمضِ المسائل وأشكَلِها، وما حقَّقها أحدٌ من فحول العلماء، بل إمَّا قرَّروها على ظاهرها، وإمَّا تعرَّضوا لجهة إشكالها وتركوها، ولعمري إنَّها في غاية الغموض والإشكال من وجوه:

أحدها: أنَّه يؤدي إلى سلب التَّكاليف، فإنَّ المُكلَّف يقول: لا أفعلُ حتى أُكلَّف، ولا أُكلَّفُ حتى أفعل.

---

(١) من (ق).

(٢) «المحصول» (٢/ ٤٢٩).



الثَّاني: أنَّ جعلهم السَّبقَ إعلامًا يلزمُه الخُلفَ في خبرِ الله على تقدير أنَّ الشَّخص لا يفعل؛ لأنَّه إذا لم يفعل لا يكون مأمورًا؛ لأنَّه إنَّما يصير مأمورًا عند مباشرة الفعل، وفرضنا أنَّه لم يباشر.

الثَّالث: أنَّ الأصحاب نصُّوا على أنَّ المأمورَ يجب أن يَعلم كونه مأمورًا قبل المباشرة.

الرَّابع: أنَّ إمام الحرمين وغيره صرَّحوا بأنَّ الأشعريَ لم ينصَّ على جواز التَّكليف بما لا يطاق، وإنَّما أُخذ من قاعدتين:

إحداهما: أنَّ القُدرة مع الفِعل.

والثَّانية: أنَّ التَّكليف قبل الفِعل.

فالمذكور في «المنهاج» عكس مذهب الأشعري، وقال إمام الحرمين: الذهاب إلى أنَّ التَّكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل[1].

الخامس: أنَّه خارقٌ للإجماع؛ لأنَّ القاعد من حال قعوده مكلَّف بالقيام إلى الصَّلاة بإجماع أهل الإسلام.

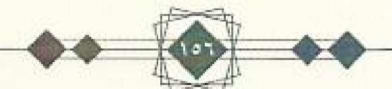
السَّادس: التَّكليف طلبٌ، والطَّلب يستدعي مطلوبًا غير حاصل وقت الطَّلب، وإلَّا كان طلبًا للحاصل، وهو محال.

وكم طالعتُ كتب القوم من الشَّافعيَّة والحنفيَّة من المختصر والمطوَّل، وكم راجعتُ[2] إلى علماء عصري ممَّن لهم ذهن وقَّاد وطبع نقَّاد، وأوردتُ على سبيل الاستفادة عليهم هذا الإشكال فما وجدتُ في كلام أحد ما يسقي غليلًا أو يشفي عليلًا، حتى تصدَّيت لشرح هذا الكتاب فما سمحت نفسي أن أتجاوز هذا المحلَّ وأُخلِّيَه عن فائدة زائدة وتصحيحٍ لقول المُصنِّف، وما أمكنني بعده إتعاب نفسي

---

(١) «البرهان في أصول الفقه» (١/ ١٩٦).

(٢) كذا، ولعل الأفضل: رجعت.



وكدَّ روحي وسنح خاطري[1] الخاطر وذهني الفاتر مع تحمُّل كُربةِ الغربةِ وألمِ فراق الأحبَّة الأعزَّة وبُعدي عن الفضلاء الأجلَّة: أن يُحمل كلام المُصنِّف على مسألة مشهورة مذكورة في «الإحكام»[2] للآمِديِّ و«مختصر»[3] ابن الحاجب وقال: اتَّفق النَّاس على جواز التَّكليف قبل الفعل وعلى انقطاعه بعد حدوث الفعل، واختلفوا في بقاء تعلُّقه به في أوَّل زمان حدوث الفعل، فأثبته أصحابنا، ونفاه المُعتزلة.

فعلى هذا فقول صاحب «المنهاج»: «التَّكْلِيفُ يَتَوَجَّهُ» أي: متوجِّه عند المباشرة، فكأنَّ الكاتب صحَّفه، فعلى هذا لا إشكال في تقرير الدَّلائل وموافقة المسائل، ومعنى المسألة: أنَّ التَّكليف مستمرٌّ إلى تمام حدوث الفعل، خلافًا للمعتزلة فإنَّهم قالوا: ينقطع قبيل الفعل أو يكون فعلُ المضارعِ بمعنى اسمِ الفاعلِ، وله وجهٌ آخرُ موقوف على الفرق بين زمان هو ظرف للتَّكليف وزمان هو ظرف لإيقاع المُكلَّف به، ويقدَّر كلام المُصنِّف هكذا: التَّكليف بإيقاع الفعل به يتوجَّه عند المباشرة، تركته خوفَ الإطالة ولعلي أكتبه في الحاشية[4].

---

(١) في (ق): لخاطري.

(٢) «الإحكام في أصول الفقه» (١/ ١٤٨).

(٣) «شرح مختصر ابن الحاجب» لأبي الثناء (١/ ٤١٥).

(٤) كتب بحاشية (ض): ويتَّضح الفرق بين الزَّمانين بذكر مسألتين:

الأولى: أنَّ الكفَّار مكلفون بالإيمان والعقائد الصحيحة حالة الكفر إجماعًا، وهم مكلفون حالة الكفر أيضًا بالفروع على اختلاف ثلاثة أقوال: مكلفون مطلقًا، غير مكلفين مطلقًا، الفرق بين الأوامر ليسوا مكلفين بها، وفي النواهي مكلفون، وزمان الكفر ظرف للتكليف فقط دون إيقاع المكلف به؛ لأنه لا يصح مع الكفر.

المسألة الثانية: المحدث حالة الحدث مكلف بالفرائض، يعني أنه مكلف بأن يزيل الحدث ويوقع الفرائض، كالكافر لزمان الكفر، والحدث ظرف للتكليف فقط لا لارتفاع المكلف به؛ لأنَّ الصلاة والإيمان لا يصح مع الحدث.. زمانًا هو ظرف للتكليف فقط، وزمان المباشرة والإرادة الجازمة ظرف لإيقاع المكلف به، فقول المصنف: «التكليف يتوجَّه عند المباشرة» أي: التكليفُ بإيقاع المكلف به، فلو ترك ولم يباشر يكونُ عاصيًا ومعاقبًا بسبب التكليف الأول فلا إشكال إذا تأملت.

قال: (لَنَا: أَنَّ القُدْرَةَ حِينَئِذٍ، قِيلَ: التَّكْلِيفُ فِي الحَالِ بِالإِيقَاعِ فِي ثَانِي الحَالِ).

أي: دليلنا على أنَّ التَّكليف يتوجَّه عند المباشرة: أنَّ القدرة على الفعل شرط للتَّكليف به عندكم، والقدرة على الفعل موجود عند المباشرة.

قال: (قِيلَ: التَّكْلِيفُ فِي الحَالِ بِالإِيقَاعِ فِي ثَانِي الحَالِ).

يعني قالت المُعتزلة: التَّكليف الذي أثبتناه قبل المباشرة ليس تكليفًا بنفس الفعل بل تكليف بإيقاع الفعل في الزمان الثَّاني.

قال: (قُلْنَا: الإِيقَاعُ إِنْ كَانَ نَفْسَ الفِعْلِ؛ فَمُحَالٌ فِي الحَالِ، وَإِنْ كَانَ غَيْرَهُ؛ فَيَعُودُ الكَلَامُ إِلَيْهِ).

يعني الجواب أن ينقل الكلام إلى نفس إيقاع[1] المُكلَّف به، إن كان عينَ المأمور به فالتَّكليفُ به مُحالٌ في الحال قبلَ وقت الفِعل المأمور به، وإن كان غيرَ المأمور به فيُنقل الكلام إلى إيقاع الإيقاع حتى يلزم التَّسلسلُ أو يكون التَّكليفُ حال المباشرة، لا يقال: إيقاع الإيقاع نفسُ الإيقاع؛ لأنَّ الإضافة تدلُّ على المُغايرة.

قال: (قَالُوا: عِنْدَ المُبَاشَرَةِ وَاجِبُ الصُّدُورِ).

يعني المُعتزلة قالوا: ما ذكرتم وإن دلَّ على أنَّ التَّكليف عند المباشرة لكن معنا ما يدلُّ على نفيه؛ وذلك لأنَّ الفعل عند المباشرة واجب الصُّدور لوجود علَّته التَّامة وهي القوَّة المؤثِّرة المستجمعة لشرائط التَّأثير، وكلُّ ما يكون واجب الصُّدور لا يكون مقدورًا لامتناع تركه، وإذا بطَلَ التَّكليف عند المباشرة يلزم قبلها.

قال: (قُلْنَا: حَالَ[2] القُدْرَةِ وَالدَّاعِيَةِ كَذَلِكَ).

هذا إشارة إلى جواب المُعتزلة، ويمكن تقريره بوجهين، لكن بعد تفسير القُدرة والدَّاعية، فسِّرت القُدرة بتفسيرين:

---

(١) في (ق): الإيقاع.

(٢) في (ق): عند.



الأول: هي القوَّة التي من شأنها التَّأثير.

والثَّاني: هي القوَّة المستجمعة لشرائط التَّأثير.

والأول للمعتزلة، والثَّاني للأشاعرة.

والدَّاعية: هي الميل الحاصل عَقيبَ النَّفع.

إذا عرفت ذلك فالوجه **الأوَّل** أن نقول: عند القُدرة والدَّاعية يكون الفعلُ واجبَ الصُّدور مع أنَّه مقدورٌ عندكم، **والثَّاني** عند القدرة والدَّاعية وإن كان الفعل واجب الصُّدور لكنَّه لا يخرج عن كونه مقدورًا، والفاعل مختارًا؛ لأنَّ وجوبه بسبب القُدرة والدَّاعية لا يُخرجه عن كونه مقدورًا بالنَّظر إلى أصله.



قال: (الفَصْلُ الثَّالِثُ: فِي المَحْكُومِ بِهِ.

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الأُولَى: التَّكْلِيفُ[1] بِالمُحَالِ جَائِزٌ؛ لِأَنَّ حُكْمَهُ لَا يَسْتَدْعِي غَرَضًا).

اعلم أنَّ تحقيق مسائل هذا الفصل يتوقَّف على معرفة أقسام المستحيل، فالمستحيل خمسة أقسام:

الأول: المستحيل لذاته، وقد يقال له عقلًا؛ كالجمع بين النَّقيضين، وحصول جسم في حيِّزين في آنٍ واحدٍ.

والثَّاني: المستحيل عادةً؛ كالطَّيران، وحمل الجبل العظيم.

الثَّالث: المستحيل لمانع مقارنٍ؛ كعَدْوِ المُقَيَّد والزَّمِنِ.

الرَّابع: أن يكون لانتفاء القُدرة عليه حالة التَّكليف مع أنَّه مقدور عليه حال الامتثال كالتَّكاليف كلها؛ لأنَّها غير مقدورة قبل الفِعل على رأي الأشعري؛ إذ القُدرة عنده حالة الفعل، والتَّكليفُ قبله كما عرفت في المسألة الرَّابعة، وهكذا قالوا، وتعرف منه أيضًا أنَّ ما وقع[2] في «المنهاج» تصحيف[3].

الخامس: أن يكون الاستحالة لتعلُّق عِلمِ الله تعالى به؛ كالإيمان من الكافر الذي عَلِمَ اللهُ أنَّه لا يؤمن، فإنَّ الإيمان منه محال؛ إذ لو آمن لانقلب عِلمُ الله جهلًا.

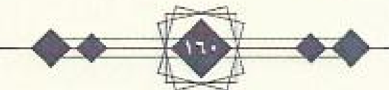
إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ العقلاء اختلفوا في جواز التَّكليف بالمُحال على ثلاثة مذاهب:

---

(١) في (ق): أن التكليف.

(٢) كتب بحاشية (ق): من قوله التكليف يتوجه عند المباشرة.

(٣) كتب بين الأسطر في (ق): والصواب متوجه.



(١) الجواز مطلقًا سواء [كان محالًا][1] لذاته أو لغيره، وهو منسوب إلى الأشاعرة.

(٢) المنع مطلقًا، وهو منسوب إلى المُعتزلة.

(٣) التَّفصيل، جائز في المحال[2] لغيره، ممتنعٌ لذاته، وهو اختيار الغَزَّاليِّ.

واختار المُصنِّف الأولَ واستدلَّ عليه بقوله؛ لأنَّ حكمه لا يستدعي غرضًا فجاز أن يُكلِّف بالمُحال، فإن كان لذاته فالأمر به للإعلام بأنَّه يعاقب المأمور البتةَ؛ لأنَّ لله أن يُعاقِبَ من يشاء، وإن كان محالًا لغيره، فالأمر به لفائدة الأخذ في المُقدِّمات؛ ليظهرَ طاعتُه بالبِشرِ والأخذِ، أو عصيانُه بالكراهة والتَّرك.

قال: (قِيلَ: لَا يُتَصَوَّرُ وُجُودُهُ فَلَا يُطْلَبُ. قُلْنَا: إِنْ لَمْ يُتَصَوَّرِ امْتَنَعَ الحُكْمُ بِاسْتِحَالَتِهِ).

هذا دليل القائلين بالمنع، وتقريره: أنَّ المُحال لا يتصوَّر وجوده من المُكلَّف في الخارج، وكلُّ مكلَّف به يُتصوَّر وجودُه من المُكلَّف في الخارج ينتج [من الثَّاني][3] أنَّ المُحال لا يكون مكلَّفًا به وهو المطلوب، وأشار إلى الجواب بمنع الصُّغرى أي لا نسلِّم أنَّ المُحال لا يتصوَّر وجوده؛ لأنَّه لو لم يتصوَّر لامتنع الحكم عليه باستحالته، وضعفُ الجواب ظاهرٌ على الفَطِنِ الماهر في العلوم العقليَّة؛ فإنَّ الصُّغرى ليست التَّصوُّري الذِّهني بل وجوده في الخارج[4] من المُكلَّف، والحكم بالاستحالة يتوقَّف على التَّصورِ ذهنًا، فأين أحدهما من الآخر؟

بل الجواب الصَّحيح أن يقال: إن أردتم بقولكم: «المحال لا يتصوَّر» أنَّ المحال غير مشعور به أصلًا: فممنوع، وسند المنع: جواز الحكم عليه بالاستحالة، وإن أردتم امتناع صدوره من المُكلَّف في الخارج: **فمسلَّم**، إلَّا أنَّ الكبرى ممنوعٌ[5]، لأنَّا لا نسلِّم أنَّ كلَّ ما يكون كذلك لا يكون مكلَّفًا به؛ فإنَّ النِّزاع لم يقع إلَّا فيه فهو مصادرة على المطلوب.

---

(١) في (ق): بمحال.

(٢) قوله: في المحال. في (ق): بالمحال.

(٣) من (ق).

(٤) كتب بين الأسطر في (ق): فإنه قيد في الصغرى.

(٥) كتب بحاشية (ض): ممنوعة. ووضع عليها رمز: ظ.



قال: (غَيْرُ وَاقِعٍ بِالْمُمْتَنِعِ لِذَاتِهِ؛ كَإِعْدَامِ الْقَدِيمِ، وَقَلْبِ الْحَقَائِقِ لِلاسْتِقْرَاءِ، وَلِقَوْلِهِ تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1]).

قوله: «غير واقع» خبَر بعد خبَر، أي: التَّكليف بالمُحال جائزٌ عقلًا غيرُ واقع شرعًا بالممتنع لذاته، ومثَّل للممتنع لذاته مثالين:

أحدهما: إعدام القديم وهو ظاهر.

والثَّاني: قلب الحقائق، قيل: مثل أن ينقلب الحيوان حجرًا، والحجر ذهبًا، وليس[2] ذلك من الممتنع الذَّاتي في شيء، بل من الواقعات كما ذكر في الكتاب السماوي، إلَّا أن يريد به مع بقاء حقيقة الأوَّل، فيكون حينئذٍ جمعًا بين النَّقيضين لكنَّه غير ظاهر في المقصود.

ثمَّ استدل المُصنِّف على عدم الوقوع بأمرين:

أحدهما: الاستقراء، يعني: أنَّا تتبَّعنا الأحكام الشَّرعيَّة فما وجدنا شيئًا يكون ممتنعًا لذاته.

فإن قلت: الاستقراء التَّام غيرُ معلوم، والنَّاقص لا يفيد.

قلت: لا نسلِّم أنَّ التَّام غير معلوم، فإنَّ التَّكليفاتِ الشَّرعيَّة من الصَّلاة والزَّكاة والصَّوم والحجِّ معلوم.

وأشار إلى الثَّاني بقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[3]، تقريره: أنَّ الممتنع لذاته لا يكون في وسع المُكلَّف، وما لا يكون في الوسع لا يكون مكلَّفًا به، ينتج أنَّ الممتنع لذاته لا يكون مكلَّفًا به، أمَّا الصُّغرى فظاهرة، وأمَّا الكبرى فلقوله تعالى: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[4]، فدلَّت الآية على أنَّ التَّكليف بالمُمتنع لذاته غيرُ واقع وهو المطلوب.

---

(١) البقرة: ٢٨٦.
(٢) في (ق): قلت ليس.
(٣) البقرة: ٢٨٦.
(٤) الأنعام: ١٥٢.



قال: (قِيلَ: أَمَرَ أَبَا لَهَبٍ بِالإِيمَانِ بِمَا أُنْزِلَ، وَمِنْهُ أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ، فَهُوَ جَمْعٌ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ. قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ أَمَرَ بِهِ بَعْدَمَا أُنْزِلَ أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ).

يعني قال الخصم: إن التَّكليف بالمُستحيل لذاته واقع؛ وذلك لأنَّ أبا لهب أُمر بالإيمان بكلِّ ما أنزل الله يعني أن يُصدِّق به، ومنه أي: وممَّا أنزل الله أنَّه لا يؤمن.

اعلم أنَّ هذا الموضع ممَّا اشتبه على كثير من الفضلاء وأطالوا فيه الكلام، وما حاموا حول المرام، وما بيَّنوا كيف أُمر أبو لهب بالجمع بين النَّقيضين، **وأنا أبيِّن بيانًا واضحًا وأقول:** إنَّ الله تعالى أمر أبا لهب[1] مثلاً بتصديق رسوله عَلَيْهِ السَّلَامُ بجميع ما أتى به، وإنَّما يحصل تصديقُه بامتثال أوامره وتصديق أخباره، فهو مأمور بتصديقه في إخباره في قوله: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[2]، وتصديقُ هذه الآية يكون بعدم إيمانه ليكون إخبار الرَّسول مطابقًا للواقع فهو مأمور بالإيمان وعدم الإيمان، فهو جمع بين النَّقيضين، فالتَّكليف بالمُحال لذاته واقع وهو المطلوب.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ[3] أُمِرَ بِهِ بَعْدَمَا أُنْزِلَ أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ» يعني: لو أنزل أولًا أنَّه لا يؤمن، ثمَّ أمره بالإيمان بجميع ما أُنزل؛ كان جمعًا بين النَّقيضين، لكنَّه ليس كذلك، بل أمره أولًا بالإيمان فلمَّا لم يؤمن أخبر الله نبيَّه أنَّه لا يؤمن، كما أنَّ قوم نوح لمَّا لم يؤمنوا وأصرُّوا على الكفر أخبر نوحًا بقوله: ﴿أَنَّهُ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾[4]، على[5] أنَّ إيمان أبي لهب ممكن في نفسه، فلا يصير ممتنعًا لذاته بسبب إخبار الله تعالى، غاية ما في الباب أنَّه ممتنع لتعلُّق علم الله به أو بإخباره، فليس من الممتنع لذاته في شيء، وكلامنا في الممتنع لذاته، هكذا ينبغي أن

---

(١) كتب بين الأسطر في (ق): في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟﴾.

(٢) البقرة: ٦.

(٣) كتب بين الأسطر في (ق): أبا لهب.

(٤) هود: ٣٦.

(٥) في (ق): وعلى.



يفهم هذا الموضع ولا يلتفت إلى كلام السَّيد العِبْرِيِّ: «فلمَّا أُنزل[1] أنَّه لا يؤمنُ ارتفع التَّكليفُ بالإيمان»[2]، وقوله: «يجوز أن يكون الإخبارُ ناسخًا في حقِّه التَّكليفَ»[3] فإنَّه كلام عجيب من مثل ذلك الفاضل، وعَثْرَةٌ غريبةٌ من ذاك الكامل؛ لأنَّه يلزم أن لا يكون أبو لهب مكلَّفًا بشيء من أحكام الإيمان، وهو خلاف إجماع أهل الإيمان.

قال: (الثَّانِيَةُ: الكَافِرُ مُكَلَّفٌ بِالفُرُوعِ، خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ، وَفَرَّقَ قَوْمٌ بَيْنَ الأَمْرِ وَالنَّهْيِ).

هذه المسألة موضوعة[4] في أنَّ حصول الشَّرط الشَّرعي شرط في صحَّة التَّكليف بالمشروط[5] أم لا؟

ذهب أصحابنا إلى أنَّه ليس بشرط بل يجوز التَّكليف بالفعل وإن لم يحصل شرطه[6] شرعًا، خلافًا لأصحاب الرَّأي[7] وأبي حامد الإسفراييني، والمسألة مفروضة في بعض جزئيَّات محلِّ النِّزاع وهو تكليف الكفَّار بالفروع، مع انتفاء شرطها وهو الإيمان، حتى يُعذَّب بترك الفروع كما يُعذَّب بترك الإيمان، وهذا الفرض تقريب للفهم وتسهيل للبحث.

إذا عرفت هذا عرفت أنَّ المُصنِّف ما عيَّن محلَّ النِّزاع، بل قال: «**الكَافِرُ مُكَلَّفٌ بِالفُرُوعِ، خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ**»، وفي بعض نسخ «المنهاج»: «**خلافًا للحنفيَّة**»، وهو الصَّواب.

وقوم فرَّقوا بين الأمر والنَّهي قالوا: الكفار مكلَّفون بالنَّواهي دون الأوامر.

---

(١) كتب بين الأسطر في (ق): كلام السيد.

(٢) «شرح العبري على منهاج البيضاوي» (ق ٢٠ب).

(٣) «شرح العبري على منهاج البيضاوي» (ق ٢١أ).

(٤) كتب بحاشية (ض)، (ق): يعني تعلق هذه المسألة بأصول الفقه من هذه الجهة.

(٥) ليست في (ق).

(٦) في (ض): شرط.

(٧) كتب بحاشية (ق): المراد بأصحاب الرأي أصحاب الحنفي.

قال: (لَنَا: أَنَّ الآيَةَ الآمِرَةَ بالعِبَادَةِ تَتَنَاوَلُهُمْ، وَالكُفْرُ غَيْرُ مَانِعٍ لِإِمْكَانِ إِزَالَتِهِ، وَأَيْضًا الآيَاتُ المُوعِدَةُ بِتَرْكِ الفُرُوعِ كَثِيرَةٌ، مِثْلُ: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۝٦ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[1]، وَأَيْضًا أَنَّهُمْ كُلِّفُوا بِالنَّوَاهِي كَوُجُوبِ حَدِّ الزِّنَا عَلَيْهِمْ فَيَكُونُونَ مُكَلَّفِينَ بِالأَوَامِرِ قِيَاسًا).

أي: لنا على أنّهم مكلّفون وجوهٌ ثلاثةٌ:

الأول: أنّ الآيات الآمرة بالفروع كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾[2]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[3]، وأمثالها متناولة لهم؛ لكونهم من النّاس، والكفرُ غير مانع؛ لأنّهم متمكّنون من إزالته، وكلّ ما يمكن إزالته لا يمنع التّكليف؛ كالحدث المانع من الصلاة، فإنّه لمّا أمكن إزالته لم يمنع التّكليف بالصّلاة، وإذا كان المقتضى موجودًا والمانع مفقودًا ثبت التّكليف عملًا بالمقتضى السّالم عن المعارض.

الثّاني: أنّهم لو لم يكونوا مكلّفين بالفروع لما أوعدهم الله على تركها، لكن الآيات المُوعِدة على تركها كثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ[4] لِّلْمُشْرِكِينَ ۝٦ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[5]، وقوله: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ۝٤٢ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ۝٤٣ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ﴾[6]، وهذه الآية تدلُّ على أنّهم يعاقبون[7] بترك الصّلاة والزّكاة.

فإن قلت: ﴿لَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمُصَلِّينَ﴾[8] معناه: لم نكُ من المسلمين؛ لأنّه قد يُطلق المُصلّي ويُراد به المسلم؛ كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**نُهِيتُ عَنْ قَتْلِ المُصَلِّينَ**»[9] أي: المسلمين[10].

---

(١) فصلت: ٦-٧.

(٢) البقرة: ٢١.

(٣) آل عمران: ٩٧.

(٤) في (ق): فويل.

(٥) فصلت: ٦-٧.

(٦) المدثر: ٤٢-٤٤.

(٧) في (ق): معذَّبون.

(٨) المدثر: ٤٣.

(٩) رواه أبو داود (٤٩٢٨) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.
وضعّفه ابن القطان في «بيان الوهم والإيهام» (٥/ ٧٦٣)، والنووي في «خلاصة الأحكام» (٦٦٥).

(١٠) كتب بحاشية (ق): لأنّ المراد بالمصلين هم المسلمون، وأيضًا المعتقدون بيوم الدين هم المسلمون فحصل التكرار.

قلت: يدفع هذا الاحتمال قوله: ﴿وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ﴾[1]؛ لأنَّ إطعام[2] المسكين[3] من الفروع، وأيضًا قوله: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ﴾[4] يدفع هذا الاحتمال للزوم التَّكرار.

الثَّالث: أنَّ الكفار كُلِّفوا بالنَّواهي؛ لوجوب حدِّ الزِّنا عليهم إجماعًا، فيكونون مكلَّفين بالأوامر قياسًا عليها، والجامع بينهما[5] الطَّلب.

قال: (قِيلَ: الِانْتِهَاءُ مُمْكِنٌ دُونَ الِامْتِثَالِ، وَأُجِيبَ: بِأَنَّ مُجَرَّدَ التَّرْكِ وَالفِعْلِ لَا يَكْفِي، فَاسْتَوَيَا، وَفِيهِ نَظَرٌ).

اعتراض على الوجه الأخير بأنَّ الفرق ثابتٌ بين الأمر والنَّهي، فلا يصحُّ قياس الأمر على النَّهي؛ وذلك لأنَّ الانتهاء عن المنهيَّات مع الكفر ممكنٌ دون الامتثال بالواجبات مع الكفر؛ لأنَّ النِّيَّة في الواجبات شرطٌ، والنِّيَّة من الكافر لا تعتبر، وإذا ثبت لم يصحَّ القياس.

وأشار المُصنِّف إلى جواب هذا الفرق: بأنَّ مجرَّد التَّرك والفعل لا يكفي، يعني: التَّرك والفعل المجرَّدين من نيَّة امتثال أمر الشَّارع لا يكفي في الامتثال، فالإتيان بالأمر والنَّهي لغرض امتثال حكم الشَّرع يتوقف على الإيمان، فاستوى النَّهيُ والأمرُ؛ فيصح القياس، فإذا كان النَّهي[6] بغير الإيمان صحيحًا فكذا الأمر.

ثم قال المُصنِّف: وفيه نظرٌ، ولعلَّ نظره ما ذكره في «الغاية القصوى»[7] من أنَّ النِّيَّة لا تعتبر في التُّروك كإزالة النجاسة، وحينئذٍ يصحُّ الفرق وبطَلَ القياس.

---

(١) المدثر: ٤٤.

(٢) كتب بحاشية (ق): المراد بالإطعام هنا هي الزكاة وهي من المسائل الفروعية كالصلاة.

(٣) في (ق): المساكين.

(٤) المدثر: ٤٦.

(٥) كتب بحاشية (ق): أي: بين الأمر والنهي هو الطلب من صاحب الشرع.

(٦) في (ق): التكليف بالنهي.

(٧) «الغاية القصوى في دراية الفتوى» للبيضاوي (١/ ٢٤٩).

ونقل عن المُصنِّف أنَّه أجاب بما توجيهه: أيُّ شيء تعني بقولك: «التَّرك لا يحتاج إلى النِّية»؟ إن أردت صورة التَّرك: فمسلَّم، لكن لا نسلِّم الفرق، فإنَّ صورة الفعل أيضًا لا تحتاج إلى النِّية، وإن عنيت به التَّرك الشَّرعي: فلا نسلِّم أنَّه لا يحتاج إلى النِّية.

وأجاب عن هذا الجواب بأنَّ المُكلَّف إذا ترك المنهي عنه سقط عنه العقابُ، وإن لم ينوِ، بخلاف المأمور به فإنَّه ما لم ينوِ لم يحصل الإجزاء، فثبت الفرق بهذا الوجه وبطل القياسُ.

وقلتُ: يجوز أن يشير المُصنِّف بقوله: «وفيه نظر» إلى اعتراض أورده الإمام[1] على أصل هذا الدَّليل، وهو: أنَّا لا نسلِّم تكليف الكفَّار بالنَّواهي وإنَّما أُقيمَ حدُّ الزِّنا عليهم لالتزامهم أحكامنا، أو يكون وجوب حدِّ الزِّنا عليهم من قبيل الأسباب؛ كقتل الطفل وإتلافه.

قال: (قِيلَ: لَا يَصِحُّ مَعَ الكُفْرِ، وَلَا قَضَاءَ بَعْدَهُ.

قُلْنَا: الفَائِدَةُ تَضْعِيفُ العَذَابِ).

يعني عُورض هذا الدَّليل الدَّال على أنَّ الكفَّار مكلَّفون بالفروع بأن قالوا: لو وجبت الفروع عليهم كالصَّلاة مثلًا، فإمَّا أن تجب عليهم حالة الكفر أو بعده، وكلاهما باطل؛ إذ لا يصحُّ مع الكفر، ولا قضاء بعده إجماعًا، وإذا كان كذلك فلا فائدة لهذا التَّكليف.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: الفَائِدَةُ تَضْعِيفُ العَذَابِ**» يعني: يُعذَّبون بترك الفروع كما يعذبون بترك الإيمان.

وهذا الجواب مردودٌ؛ لأنَّه غير مطابق لدليل الخَصم، فإنَّ الخَصم يقول: لا شكَّ أنَّ التَّعذيب في الآخرة يتوقَّف على تقديم التَّكليف، فإمَّا في حال الكفر، وإما في حال الإيمان، فلا بدَّ أن يختار أحدُ الأمرين.

---

(١) «المحصول في أصول الفقه» للرازي (١/ ٢٤٩).



بل الجواب الصَّحيح: أن يختار أن التَّكليف في زمن الكفر بأن يُزيل الكفر ويأتي بالفروع كالمُحدث، ويكون زمن الكفر زمنًا للتَّكليف فقط، لا لإيقاع المُكلَّف به، وسقوط القضاء إمَّا لأنَّ القضاء بأمر جديد أو تخفيفًا عنه وترغيبًا في الإسلام، وكيف لا يكون الكافر مكلَّفًا بالفروع وقد صحَّ نكاحُه وطلاقُه وظِهارُه وعِتاقُه وغيرُها من المسائل الفروعيَّة.

قال: (**الثَّالِثَةُ: امْتِثَالُ الأَمْرِ يُوجِبُ الإِجْزَاءَ؛ لِأَنَّهُ إِنْ بَقِيَ مُتَعَلِّقًا بِهِ فَيَكُونُ أَمْرًا بِتَحْصِيلِ الحَاصِلِ، أَوْ بِغَيْرِهِ فَلَمْ يُمْتَثَلْ بِالكُلِّيَّةِ، قَالَ أَبُو هَاشِمٍ: لَا يُوجِبُهُ كَمَا لَا يُوجِبُ النَّهْيُ الفَسَادَ، وَالجَوَابُ طَلَبُ الجَامِعِ ثُمَّ الفَرْقُ**).

اعلم أنَّ هذه المسألة كما ذكره المُصنِّف غيرُ صوابٍ وفيه خبطٌ عظيم، لكنَّنا نشرحه أولًا موافقًا للمتن، ثمَّ نحرِّرها على ما هو الصَّواب والحقُّ.

فنقول: امتثال الأمر وهو الإتيان بالمأمور به على نحو ما أمر يوجب الإجزاء، أي: سقوط الأمر، خلافًا لأبي هاشم.

لنا: أنَّه لو لم يوجب السُّقوطَ، فإن كان متعلِّقًا بعَين ما أتى به يكون أمرًا بتحصيل الحاصل، وإن كان متعلِّقًا بغيره فيلزم أن لا يكون المأتيُّ به أولًا كلَّ مأمور[1] به، فلا يكون ممتثلًا، وقد فرضناه ممتثلًا.

وقال أبو هاشم: لا يوجبه، كما لا يوجب النَّهيُ الفسادَ، بدليل صحَّة البيع وقت النِّداء[2].

قال المُصنِّف: «**الجَوَابُ طَلَبُ الجَامِعِ ثُمَّ الفَرْقُ**» أي: نطالبه أولًا بالجامع بين الأمر والنَّهي، فإن ذكر الجامعَ أنَّ كلًّا منهما طلبٌ جازمٌ أجبنا بالفرق بين الأمر والنَّهي

(١) في (ق): المأمور.

(٢) كتب بحاشية (ق): يعني البيع وقت نداء الجمعة منهي حرام، لكن إذا جرى البيع في هذا الوقت ينعقد البيع ولو كان منهيًّا.

بأنَّ النَّهي يدلُّ على المنع من الفعل، وجاز أن يكون الفعل ممنوعًا عنه لتحقُّق حكمٍ آخَرَ؛ كالنَّهي عن البيع وقت نداء الجمعة فإنَّه مُنع عنه لا لذاته بل لتحقُّق الجمعة، وحينئذٍ إذا أتى به لم يَفسُدْ؛ لكونه غيرَ ممنوعٍ لذاته، وأمَّا الأمر فلا دَلالةَ له إلَّا على اقتضاء الفعل مرة[1]، فإذا أتى به فقد أتى بتمام المقتضَى وأدَّى ما عليه فينقطع عنه التعلُّق، على هذا جرى كلامُ شارحي «المنهاج»، ولم يتنبهوا لما هو الصَّوابُ.

واعلم أنَّ الإجزاء يفسَّر بتفسيرين:

الأول: الأداءُ الكافي لسقوط التَّعبُّديَّة، أي: المأمور به.

والثَّاني: سقوطُ القضاء.

فإذا فسَّرنا بالأول فالإتيان بالمأمور به على وجهه وشرائطه يُحقِّق سقوطَ المأمور به وذلك متَّفَق عليه، وإن فسَّرنا بسقوط القضاء فقد اختلف فيه، والمختار: أنَّه يستلزمه.

وقال القاضي عبد الجبار وأبو هاشم: لا يستلزمه، بمعنى أنَّه لا يمتنع أن يرِد الأمرُ بالقضاء، والنِّزاع معهم لفظيٌّ؛ لأنَّا نقول به لكن لا نُسمِّيه بالقضاء؛ لأنَّ حدَّ القضاء لا يصدُق عليه، بل أمرٌ آخَرُ مستأنف بمثل ما فعل لا بعَينه، هذا كلام المُحقِّقين.

وقال بعض الفضلاءِ: لا خلاف بين أبي هاشم وغيره في براءة الذِّمة عند الإتيان بالمأمور به، ثمَّ اختلفوا:

فقال الجمهور: الأمر كما دلَّ على شَغل الذِّمة دلَّ أيضًا على البَراءة بتقدير الإتيان.

وقال أبو هاشم: الأمر يدلُّ على الشَّغل فقط، والبراءة بعد الإتيان بالمأمور به مستفادة من البراءة الأصليَّة، ومعناه أنَّ الإنسان خُلق وذمَّته بَريَّة من الحقوق كلِّها، فلمَّا ورد الأمر اقتضى شَغلها، فإذا امتثل كانت البراءةُ مستفادةً من الاستصحاب لا من الإتيان بالمأمور به.

---

(١) ليست في (ق).

إذا عَلِمْتَ هذا عَلِمْتَ فساد الدَّليل في الكتاب ردًّا على أبي هاشم؛ لأنَّ أبا هاشم لا يقول ببقاءِ الشَّغل، ودليلُ أبي هاشم وهو قوله: «**كَمَا لَا يُوجِبُ النَّهْيُ الفَسَادَ**» يدلُّ على أنَّ البَراءة لا تحصل بالمأمور به كما لا يدلُّ النَّهي على الفساد.

قال: (الكِتَابُ الأَوَّلُ: فِي الكِتَابِ.

وَالِاسْتِدْلَالُ بِهِ يَتَوَقَّفُ عَلَى مَعْرِفَةِ اللُّغَةِ وَأَقْسَامِهَا، وَهُوَ يَنْقَسِمُ إِلَى: أَمْرٍ، وَنَهْيٍ، وَعَامٍّ، وَخَاصٍّ، وَمُجْمَلٍ، وَمُبَيَّنٍ، وَنَاسِخٍ، وَمَنْسُوخٍ، وَبَيَانُ ذَلِكَ فِي أَبْوَابٍ).

قد تقدَّم في أوَّل الكتاب أنَّه مرتَّب على مقدِّمة وسبعة كتب، وتقدَّم وجه الاحتياج، ومناسبة تقدُّم بعضها على بعض، فلا نُعيده.

فلمَّا فرَغ من المقدِّمة شرع في بيان الكتاب أعني القرآن الكريم والفرقان العظيم، والكتاب: عَلَمٌ للقرآن في عُرف أهل الشَّرع، كما هو عَلَمٌ لكتاب سيبويه في عُرف أهل العربيَّة.

والقرآن: هو الكلام المنزَّل للإعجاز بسورة منه، والمراد من السُّورة: البعض المترجم أوله وآخِره توقيفًا.

فخرج بالمنزَّل: الكلام الذي لم يُنزَّل، وبقوله: «للإعجاز» الذي ينزل[1] لا للإعجاز؛ كالأحاديث القدسيَّة وسائر الكتب السَّماويَّة، وبالسُّورة: آية وآيتان، والمراد من السُّورة: مقدارُ أقصرِ سورة مثل الكوثر -يعني مقدار ثلاث آيات- معجزٌ.

ولمَّا كان الكتاب واردًا بلُغة العرب كان الاستدلال به متوقِّفًا على معرفة اللُّغة وأقسامها، فذكر مباحث اللُّغة وأقسامها في باب.

ثمَّ إنَّ الكتاب ينقسم إلى: إخبار، وإنشاء، ونظرُ الأصولي في الإنشاء دون الإخبار؛ لعدم ثبوت الحكم بالإخبار غالبًا، فقسَّمه إلى:

❁ أمر، ونهي، بحسب ذاته.

---

(١) في (ق): نزل.



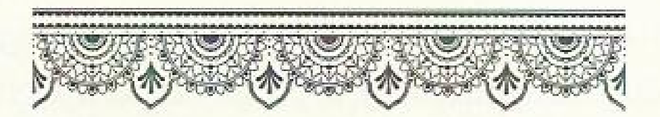
۞ وبحسب مدلوله إلى: عام، وخاص.

۞ وبحسب كيفيَّة دَلالته إلى: مجمل، ومبيَّن.

والدَّليلُ قد يَرِد لإثبات حكم، وقد يَرِدُ لرفعه وهو النَّاسخ والمنسوخ.

فذكرَ هذه الأقسامَ في خمسة أبواب، وقدَّم بحثَ اللُّغات لكونها جنسًا لهذه الأقسام، ثم بحثَ الأمر والنَّهي؛ لأنَّ النَّظر في ذات الشَّيء مقدَّم على أحواله، ثمَّ قدَّم العامَّ والخاصَّ؛ لأنَّهما من متعلِّقات الأمر والنَّهي، وبحث المُجمل والمُبيَّن كيفية ذلك التَّعلُّق، وقدَّم المجملَ والمُبيَّنَ؛ لأنَّ النَّسخ يطرأُ على ثابت بأحد الوجوه المذكورة.





قال: (البَابُ الأَوَّلُ: فِي اللُّغَاتِ.

وَفِيهِ فُصُولٌ:

الفَصْلُ الأَوَّلُ: فِي الوَضْعِ.

لَمَّا مَسَّتِ الحَاجَةُ إِلَى التَّعَاوُنِ وَالتَّعَارُفِ).

اللُّغات: الألفاظ الموضوعة للمعنى، وهي تتوقَّف على أمور مذكورة في الفصل الأول.

[قوله: «**الفَصْلُ الأَوَّلُ: فِي الوَضْعِ**» أي: في تحقيق وضع اللُّغات وما يتعلَّق به][1]، وهي ستَّة أشياء: سببُ الوضع، والموضوعُ، والموضوعُ له، وفائدتُه، والواضعُ، وطريقُ معرفته.

ذكر المُصنِّف في هذا الفصل على هذا التَّرتيب: **الأول**: سبب الوضع، وأشار إليه بقوله: «**لَمَّا مَسَّتِ الحَاجَةُ**» أي: اشتدَّت.

وتقريره: أنَّ الله تعالى خلق الإنسان غيرَ مُستَقِلٍّ بمصالح معاشِه، محتاجًا إلى مشاركة أبناء جنسِه؛ لاحتياجه إلى غذاءٍ ولباسٍ ومسكَنٍ، والواحد لا يتمكَّن من تحصيل هذه الأشياء فضلًا عن صنعتها، فلا بدَّ مِن جَمعٍ يُعاوِنُ[2] بعضهم بعضًا، وذلك لا يتمُّ إلَّا بأن يُعرِّفه ما في نفسه، فاحتيج إلى شيء يحصل به التَّعريف، هذا بيان سبب الوضع.

قال: (وَكَانَ اللَّفْظُ أَفْيَدَ مِنَ الإِشَارَةِ وَالمِثَالِ؛ لِعُمُومِهِ، وَأَيْسَرَ؛ لِأَنَّ الحُرُوفَ كَيْفِيَّاتٌ تَعْرِضُ لِلنَّفَسِ الضَّرُورِيِّ).

---

(١) جاءت في (ق) بعد قوله: وطريق معرفته.

(٢) في (ق): يتعاون.



إشارة إلى الموضوع وهو الأمر الثَّاني من السِّتة، **وحاصله**: أنَّ التَّعريف إمَّا باللَّفظ، أو بالإشارة؛ كحركة[1] اليد والرَّأس والحاجب، أو بالمثال كالكتابة وشكل المطلوب، واللَّفظُ أفيَدُ مِن الإشارةِ والمثالِ:

❁ **أمَّا كونه أفيَدُ**: فلعمومه؛ لأنَّه يمكن التَّعبيرُ به عن الذَّات والمعنى والموجود والمعدوم والحاضر والغائب والحادث والقديم وذي الشَّكل وغيره بخلاف الإشارة والمثال،

❁ **وأمَّا كونه أيسرَ**: فلأنَّ اللَّفظ كيفيَّةٌ تَعرِضُ للنَّفس الضَّروري للإنسان تحصل لطبيعة[2] الإنسان من غير كلفة ومشقَّةٍ.

قال: (وُضِعَتْ بِإِزَاءِ المَعَانِي الذِّهْنِيَّةِ لِدَوَرَانِهَا مَعَهَا).

جواب «**لمَّا**» أي: لمَّا كان الأمرُ كما ذكرنا وضعتِ الألفاظُ بإزاء الصُّور الذِّهنيَّة، وهذا هو الأمرُ الثَّالث من الأمور السِّتة وهو الموضوع له، وهو الأمور الذِّهنيَّة دون الأمور الخارجية:

أما الأول: فلدورانِ الألفاظِ مع المعاني الذِّهنيَّة، فإنَّ مَن رأى شبحًا من بعيد وظنَّه حمارًا سمَّاه حمارًا، وإن ظنَّه فرسًا سمَّاه فرسًا، وإذا حضر عنده وعلم أنَّه إنسان سمَّاه إنسانًا[3]، فإذا دار اللَّفظ مع المعاني الذِّهنيَّة عُلم أنَّ اللَّفظ موضوعٌ بإزائها.

وأمَّا الثَّاني، أي: إنَّها ليست موضوعة بإزاء الأمور الخارجيَّة: فلأنَّها لو كانت موضوعة بإزاء الخارجيِّ لتغيَّر الخارجيُّ بتغيُّر الظُّنون، وإنَّه ليس كذلك، وإلى هذا أشار بقوله: «**لِدَوَرَانِهَا مَعَهَا**».

قال: (لِتُفِيدَ النِّسَبَ وَالمُرَكَّبَاتِ).

---

(١) في (ق): بحركة. (٢) في (ق): بالطبيعة.

(٣) كتب بحاشية (ض): فاختلفت الألفاظ عند اختلاف المعاني الذهنية، والمعنى الخارجي ثابت لم يتغير أصلًا.



إشارة إلى الأمر الرَّابع من السِّتة وهو فائدة الوضع، واللَّام متعلِّق بقوله: «**وُضِعَتْ**»، والمراد من النِّسب: الإضافة، مثل: غلام زيد، ودار عمرو، والمرادُ مِن المُركَّبات: المعاني المُركَّبة، مثل: قام زيد، وزيد قائم، مثلًا وُضع لفظُ زيدٍ لشخص معيَّن، ولفظ غلام لآخر ليُعلَمَ عند الإضافة النِّسبةُ بينهما بالمالكيَّة والمملوكيَّة، وكذا: قام زيد وزيد قائم، ليُعلَم عند الإسنادِ صدورُ القيام من زيد.

قال: (**دُونَ المَعَانِي المُفْرَدَةِ، وَإِلَّا: فَيَدُورُ**).

يعني ليس الغرض من الوضع إفادة الألفاظ المعاني المفردةَ؛ إذ لو كان كذلك لزم الدَّورُ، وقيل في بيان الدَّورِ: لأنَّ فائدة الألفاظ المفردة لمعانيها موقوفةٌ على العلم بكونها موضوعةً لتلك المُسمَّيات، والعلمُ بكونها موضوعةً لتلك المُسمَّيات متوقِّف على تلك المُسمَّيات، فيكون العلم بالمعاني مقدَّمًا على العلم بالوضع، فلو استفدنا العلم بالمعاني من الوضع لكان العلمُ بها متأخِّرًا عن العلم بالوضع وهو دَورٌ.

والأوضح: أن يقال في بيانه: إنَّ الوضع موقوف على تصوُّر المعنى، فلو توقَّف تصوُّر المعنى على الوضع لزم الدَّورُ، ولا[1] يجيءُ مثلُه في المُركَّب؛ لأنَّ تصوُّر معنى المُركَّب موقوفٌ على وَضعِ الألفاظ المفردةِ لمعانيها المفردة من غير عكس.

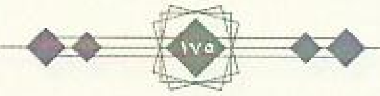
واعترض بعضُ الشَّارحين ها هنا بأنَّه لا يلزم الدَّورُ، وأطال الكلام في بيانه[2]، وفيما ذكره نَظَرٌ؛ لأنَّ كلامه[3] مبنيٌّ على أنَّ المطلوب مِن إفادة اللَّفظ المعنى فهمُ السَّامع مقصودَ المتكلِّم، وكلامُ المُصنِّف في الدَّوْرِ مبنيٌّ على كون المطلوب من الوضع إفادةُ المعنى المفرد فأينَ أحدهما من الآخر؟ فكأنَّه ما حقَّق هذا الموضع.

قال: (**وَلَمْ يَثْبُتْ تَعْيِينُ الوَاضِعِ، وَالشَّيْخُ زَعَمَ أَنَّهُ تعالى وَضَعَهُ وَوَقَّفَ عِبَادَهُ؛**

(١) كتب بحاشية (ض): جواب سؤال مقدر.

(٢) كتب بين الأسطر في (ق): عدم لزوم الدور.

(٣) كتب بين الأسطر في (ق): في عدم لزوم الدور.



لِقَوْلِهِ تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[1]، ﴿مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾[2]، ﴿وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ﴾[3]، وَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَتِ اصْطِلَاحِيَّةً لَاحْتِيجَ فِي تَعْلِيمِهَا إِلَى اصْطِلَاحٍ آخَرَ، وَيَتَسَلْسَلُ، وَلَجَازَ التَّغْيِيرُ، فَيَرْتَفِعُ الأَمَانُ عَنِ الشَّرْعِ).

هو الأمر الخامس من الأمور السِّتة وهو الواضع، فنقول: ذهب عبَّاد بن سليمان الصَّيْمَرِيُّ إلى أنَّ اللَّفظ يفيد المعنى بذاته من غير وضع لِمَا بينهما من المناسبة، وهذا القولُ باطلٌ؛ لأنَّه لو كانت دَلالةُ اللَّفظ لذاته لما اختلف[4] باختلاف الأُمم، ولكان الوضع للضِّدين[5] محالًا، فإذا بطل هذا المذهب فلا بدَّ من الواضع، فقد اختلفوا فيه:

❁ فذهب قومٌ إلى أنَّ الواضع هو الله تعالى، ويسمى هذا المذهب مذهب التَّوقيف، يعني: أنَّ الله تعالى وضعها ووقَّفنا عليه، أي: أَعْلَمَنَا، من التَّوقيف، وهو مذهب الشَّيخ أبي الحسن الأشعري.

❁ وقومٌ إلى أنَّ الواضع هو النَّاس، ويسمَّى هذا المذهب مذهب الاصطلاح، وهو مذهب أبي هاشم وأتباعه.

❁ وقومٌ إلى التَّوزيع، أي: بعضُه توقيفيٌّ وبعضه اصطلاحيٌّ، وهو مذهب أبي إسحاق.

ولمَّا كان الكلُّ محتملًا، والأدلَّة الدَّالة على تعيين الواضع ضعيفة؛ توقَّف المُصنِّف وقال: «**لَمْ يَثْبُتْ تَعْيِينُ الوَاضِعِ**».

واحتج الشَّيخ على أنَّه توقيفيٌّ، يعني: أنَّ الله تعالى وضع الألفاظ للمعاني ووقف عباده عليها إمَّا بالوحي أو بخلق علمٍ ضروريٍّ، بدلائل خمسة؛ ثلاثة منقولة واثنان معقولان:

---

(١) البقرة: ٣١.
(٢) يوسف: ٤٠.
(٣) الروم: ٢٢.
(٤) في (ق): اختلفت.
(٥) كتب بحاشية (ق): مثل الجَون للبياض والسواد، والقرء للطهر والحيض، وغيرهما.

وأشار إلى الأول بقوله: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ﴾[1] دلَّت الآية على أنَّ آدم لم يضعها فتكون توقيفيَّة، والمرادُ من الأسماء الألفاظ؛ لأنَّها سِمَةٌ أي أعلام المعاني، والتَّخصيص عُرفُ النَّحويين.

وأشار إلى الثَّاني بقوله: ﴿ إِنۡ هِيَ ﴾[2] تقريره: أنَّ الله تعالى ذمَّ أقوامًا على تسميتهم بعض الأشياء مثل اللَّات والعُزَّى ومناة، ولو لم يكن توقيفيًّا ما ذمَّهم في قوله: ﴿ إِنۡ هِيَ إِلَّآ أَسۡمَآءٞ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍ ﴾[3].

وأشار إلى الثَّالث بقوله: ﴿ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ ﴾[4]؛ فإنَّ الله تعالى منَّ على عباده باختلاف الألسنة وجعله آية، وليس المراد الجارحة[5] اتِّفاقًا؛ لأنَّها قليلة الاختلاف، فتعيَّن أن يكون المراد اللُّغة مجازًا، فلولا أنَّه توقيفيٌّ لَما مَنَّ.

وأمَّا المعقولات:

فأشار إلى الأول بقوله: «**وَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَتِ اصْطِلَاحِيَّةً لَاحْتِيجَ فِي تَعْلِيمِهَا إِلَى اصْطِلَاحٍ آخَرَ، وَيَتَسَلْسَلُ**»، تقريره: أنَّه لو كانت اصطلاحيَّة لاحتاج الواضع في تعليمها لغيره إلى اصطلاح آخر، ثمَّ إنَّ ذلك الاصطلاح أيضًا لا يفيد لذاته، فلا بدَّ من اصطلاح آخر ويلزم التَّسلسل، ولا يخفى عليك أنَّ هذا الدَّليل لا يثبت مذهب الأشعري بل يُبطل مذهب الاصطلاح خاصة.

وتقرير الثَّاني من المعقول: أنَّه لو كانت اصطلاحيَّة لجاز تغييرُ ذلك الاصطلاح وتبديله بأن يصطلح القومُ المتأخِّر على غير ما اصطلح عليه الأوَّل؛ إذ لا حجر[6] في الاصطلاح، فجاز أن يكون المراد بالصَّلاة والزَّكاة في زماننا غيرُ ما اصطلح عليه في زمن الرَّسول، وحينئذٍ يرتفع الأمان من الشَّرع.

---

(١) البقرة: ٣١.
(٢) النجم: ٢٣.
(٣) النجم: ٢٣.
(٤) الروم: ٢٠.
(٥) كتب بحاشية (ق): وهي العضو المشهور الذي يتكلَّم الإنسان بها تسمَّى باللِّسان.
(٦) في (ض): حجرة.



قال: (وَأُجِيبَ: بِأَنَّ الأَسْمَاءَ سِمَاتُ الأَشْيَاءِ وَخَصَائِصُهَا، أَوْ مَا سَبَقَ وَضْعُهَا).

شروع في الجواب عن الأدلَّة الخمسة.

فأجاب عن الأول وهو قوله: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[1] بوجهين:

أحدهما: لا نسلِّم أنَّ المراد بالأسماء هي اللُّغات، بل يجوز أن يكون المراد بالأسماء سمات الأشياء، أي: علامات الأشياء وخصائصها، مثل أن علَّمه أنَّ الخيلَ للكرِّ والفرِّ، والجِمالَ للحمل، والثِّيرانَ للزَّرع؛ لأنَّ الاسم مشتقٌّ من السِّمة وهي العلامة، أو من السُّموِّ وهو العُلوُّ، والدَّليل أعلى من المدلول، وأمَّا تخصيصه باللَّفظ المخصوص فعرف النُّحاة، والضَّمير في ﴿عَرَضَهُمْ﴾ للمُسمَّيات، وغلَّب ذوي العقول على غيرهم.

الوجه الثَّاني: سلَّمنا أنَّ الأسماء هي اللُّغات، لكن يجوز أن تكون الأسماء قد وضعها طائفةٌ أخرى غيرُ بني آدم من الجنِّ أو غيره، فلِمَ قُلتُم ليس كذلك؟

قال: (وَالذَّمُّ لِلاعْتِقَادِ، وَالتَّوْقِيفُ يُعَارِضُهُ الإِقْدَارُ، وَالتَّعْلِيمُ بِالتَّرْدِيدِ وَالقَرَائِنِ كَمَا لِلأَطْفَالِ، وَالتَّغْيِيرُ لَوْ وَقَعَ لاشْتَهَرَ).

إشارة إلى الجواب عن الثَّاني وهو الذَّمُّ في قوله: ﴿مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾[2]، وتقريره: أنَّا لا نسلِّم أنَّ الذَّم لأجل أنَّهم وضعوا الأسماء، بل الذَّم لأجل اعتقاد الألوهيَّة.

وأشار إلى الثَّالث وهو قوله: ﴿وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ﴾[3]: بأنَّه إذا انتفى بأن يكون المراد الجارحة، بل المراد المعنى المجازي، فأنتم حملتم على اللُّغات ونحن نحمله على إقدار الله النَّاسَ على تقطيعِ الحروف والوضع للمعاني، وليس مجازُكم أَوْلَى مِن مجازنا، وهذا الإقدار أيضًا من آيات الله وامتنانه[4].

---

(١) البقرة: ٣١.

(٢) النجم: ٢٣.

(٣) الروم: ٢٢.

(٤) كتب بحاشية (ق): وأجيب بأنَّه وإن كان أشهر لكن الإقدار أقرب إلى المعنى الحقيقي فاستويا.



قيل: فيه نظر:

أما أولًا: فلأنَّ العرب يطلقون اللِّسان على اللُّغة، فيقولون: زيد[1] يعرف لسان العرب، أي: يعرف لغتهم، فيكون إطلاق اللِّسان على اللُّغة حقيقة عرفيَّة بخلاف إطلاقه على الإقدار[2].

وأمَّا ثانيًا: فلأنَّه لو حُمِلَت الألسنة على الإقدار على وضع اللُّغات لكان تقديرُ الآية: ومن آياته اختلاف إقدارِكم على وضع اللُّغات، وهو غير سديد؛ فإنَّ إقدار الله إيَّانا غيرُ مختلف، وإنَّما المختلف أوضاع اللُّغات، أو اللُّغات الموضوعة وهي غير الإقدار.

وأشار إلى جواب الرَّابع: بأنَّا لا نُسلِّم أنَّها لو كانت اصطلاحيَّة لاحتاج في تعليمها إلى اصطلاحٍ آخَرَ، بل يحصل التَّعليم بترديد اللَّفظ وهو تكرارُه مرَّة بعد مرَّة مع القرائن؛ كالإشارة إلى المسمَّى، وبهذه الطريقة تعلَّمتِ الأطفال.

وأشار إلى الخامس بقوله: والتَّغيير لو وقع لاشتهر، وتقريرُه: أنَّا لا نُسلِّم ارتفاع الإيمان عن الشَّرع؛ لأنَّ التَّغيير لو وقع لوصل إلينا؛ لكونه أمرًا مُهمًّا، وتوفُّر الدَّواعي على نقله إلينا، لكنَّه لم يشتهر؛ فلا يكون واقعًا.

قلت: في هذا الجواب نظرٌ؛ لأنَّه وإن لم يقع في زمن الماضي لكن يمكن أن يقع في زمان المستقبل، فالأمان مرتفع أيضًا.

قال: (قَالَ أَبُو هَاشِمٍ: الكُلُّ مُصْطَلَحٌ، وَإِلَّا فَالتَّوْقِيفُ إِمَّا بِالوَحْيِ فَتَتَقَدَّمُ البِعْثَةُ، وَهِيَ مُتَأَخِّرَةٌ لِقَوْلِه تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ ﴾[3]، أَوْ بِخَلْقِ عِلْمٍ ضَرُورِيٍّ فِي عَاقِلٍ، فَيَعْرِفُهُ تعالى ضَرُورَةً، فَلَا يَكُونُ مُكَلَّفًا، أَوْ فِي غَيْرِهِ وَهُوَ بَعِيدٌ).

---

(١) في (ق): فلان.

(٢) كتب بين الأسطر في (ض): فيكون راجحًا عليه.

(٣) إبراهيم: ٤.

هذا إشارة إلى مذهب الاصطلاح وهو مذهب أبي هاشم فإنَّه قال: «**الكُلُّ مُصْطَلَحٌ**» أي: مجموع الألفاظ إنَّما هي بوضع البشر؛ إذ لو كان بوضع الله فتوقيفُه العبادَ، أي: إعلامه العبادَ على اللُّغات:

❁ إمَّا أن يحصل بالوحي، فتتقدم البعثةُ على اللُّغات، وهو باطل؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾[1]، فالآية[2] دلَّت على أنَّ البعثة متأخِّرة عن اللُّغات.

❁ أو بخَلق علم ضروري في عاقل بأنَّ الله وضعها لهذه المعاني، وهو باطل؛ لأنَّه يلزم منه أن يَعرِفَ الله تعالى بالضَّرورة، ويلزم ألَّا يكون مكلَّفًا بمعرفة الله تعالى لحصولها[3]، وإذا لم يكن مكلَّفًا بها لم يكن مكلَّفًا مطلقًا؛ لأنَّه لا قائل بالفرق[4]، وذلك باطلٌ؛ لما ثبت أنَّ كلَّ عاقل مكلَّفٌ.

❁ أو يكون بخَلقِ علمٍ ضروريٍّ في غير عاقل، وهو بعيد جدًّا، فإنَّه بعيد أن يصير غير العاقل عالمًا بهذه اللُّغات العربيَّة العجيبة، والتَّراكيب النَّادرة اللَّطيفة.

قال: (وَأُجِيبَ: بِأَنَّهُ يُلْهِمُ العَاقِلَ بِأَنَّ وَاضِعًا وَضَعَهَا، وَإِنْ سُلِّمَ [لَمْ يَكُنْ][5] مُكَلَّفًا بِالمَعْرِفَةِ فَقَطْ).

أجاب المُصنِّف بوجهين:

الأول: أنَّا نختار أنَّ الله تعالى يُلهم العاقل، أي: يخلق العِلمَ فيه بأنَّ واضعًا ما من

---

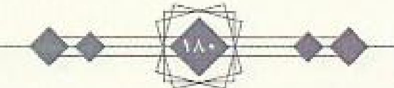
(١) إبراهيم: ٤.

(٢) في (ق): فإنه.

(٣) كتب بحاشية (ق): يعني إذا كان معرفة الله تعالى له حاصل فإذا كلف أيضًا بمعرفة الله تعالى فيكون تحصيل الحاصل.

(٤) كتب بين الأسطر في (ق): بين تكليف المعرفة بالله وتكليفات أخرى بالصلاة والصوم.

(٥) في (ض): فلا يكون.



غير تعيينٍ وَضْعَ هذه الألفاظ بإزاءِ[1] تلك المعاني، ولا يخلق فيه العلم[2] أنَّ الواضع هو الله.

الثَّاني: سلَّمنا أنَّ العلم بالوضع يتوقَّف على معرفة الواضع على التَّعيين حتى يكون عارفًا بالله، غاية ما في الباب أنَّه لا يكون مكلَّفًا بمعرفة الله تعالى فقط[3]، لكن لِمَ قلتم: إنَّه لا يكون مكلَّفًا مطلقًا؟

اعلم أنَّ الأحسن[4] في الجواب ما أجاب به ابن الحاجب[5] وهو أن يقال: إنَّ الله علَّمها آدمَ وكان نبيًّا ولم يكن رسولًا، ثمَّ علَّمها آدمَ نبيه ثم أرسله الله إليهم، ولا يرِد عليه شيء ممَّا ذكره الخَصمُ.

قال: (**وَقَالَ الأُسْتَاذُ: مَاوَقَعَ بِهِ التَّنْبِيهُ عَلَى الِاصْطِلَاحِ تَوْقِيفِيٌّ، وَالبَاقِي[6] مُصْطَلَحٌ**).

هذا هو المذهب الثَّالث[7]، وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني فإنَّه قال: القدر الذي وقع به التَّنبيه على الاصطلاح ابتداءً توقيفيٌّ، أي: بوضع الله وإعلام[8] النَّاس بها، والباقي مصطلَحٌ محتجًّا بأنَّه لو لم يكن كذلك يلزم التَّسلسل كما مرَّ في الوجه الأول من المعقول.

والجواب: أنَّه لمَّا كانت الحجَّة بعينها تلك الحجَّة، وجوابُها الجوابَ؛ لم يتعرَّض المُصنِّف لها ولا لجوابها، وإذا بطَلَتِ الأدلَّة الدَّالة على مذاهب التَّعيين صحَّ مذهب الوقف.

---

(١) كتب بحاشية (ض): عليك بشرح السيد العبري في هذا الموضع.

(٢) ليست في (ق).

(٣) في (ق): فمسلم.

(٤) كتب بحاشية (ض)، (ق): وإنما كان أحسن؛ لأنَّ على كلام المتن مؤاخذة لأنه التزم أن لا يكون مكلفًا بالمعرفة فقط، وما قال به أحدٌ.

(٥) «شرح مختصر ابن الحاجب» لأبي الثناء (١/ ٢٨٣).

(٦) في (ق): والثاني.

(٧) في (ق): الرابع.

(٨) في (ق): وأعلم.



قال: (وَطَرِيقُ مَعْرِفَتِهَا: النَّقْلُ المُتَوَاتِرُ، وَالآحَادُ، وَاسْتِنْبَاطُ العَقْلِ مِنَ النَّقْلِ كَمَا إِذَا نُقِلَ أَنَّ الجَمْعَ المُعَرَّفَ بِالأَلِفِ وَاللَّامِ يَدْخُلُهُ الِاسْتِثْنَاءُ، وَأَنَّهُ إِخْرَاجُ مَا يَتَنَاوَلُهُ اللَّفْظُ فَيُحْكَمُ بِعُمُومِهِ، وَأَمَّا العَقْلُ الصِّرْفُ فَلَا يُجْدِي).

هذا هو القسم السَّادس وهو بيان طريق معرفتها، ويعرف بثلاثة أمور:

- النَّقل المتواتر؛ كالسَّماء والأرض ممَّا لا يقبل التَّشكيك.

- والآحاد؛ كالقُرء، ونحوه.

- واستنباط العقل من النَّقل، كما إذا نُقل إلينا أنَّ الجمع المعرَّف باللَّام يدخله الاستثناء، ونقل إلينا أنَّ الاستثناء: إخراج ما يتناوله اللَّفظ، فيحكم العقل بواسطة هاتين المقدِّمتين أنَّ الجمع المُعرَّف للعموم.

وأمَّا العقل الصِّرف، أي: الخالص، لا يُجدي، أي: لا ينفع في معرفة اللُّغات؛ لما بيَّنا أنَّها أمور وضعيَّة فلا يستقلُّ العقل بإدراكها.



قال: (الفَصْلُ الثَّانِي: فِي تَقْسِيمِ الأَلْفَاظِ.

دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى تَمَامِ مُسَمَّاهُ: مُطَابَقَةٌ، وَعَلَى جُزْئِهِ: تَضَمُّنٌ، وَعَلَى لَازِمِهِ الذِّهْنِيِّ: الْتِزَامٌ).

لمَّا فَرَغَ من الكلام على الوضع وما يتعلَّق به شرَعَ في تقسيمه، وذلك من وجوه، وقدَّم تقسيم الألفاظ باعتبار دَلالتها؛ لأنَّ هذه التَّقسيمات متفرِّعة على الدَّلالة، وإنَّما قلنا: إنَّ تقسيم الدَّلالة تقسيمٌ للألفاظ؛ لأنَّ كلامه في الدَّلالة اللَّفظيَّة، ويلزم من تقسيم الدَّلالة اللَّفظية إلى الثَّلاث تقسيم اللَّفظ الدَّال بالضَّرورة، فاندفع سؤالُ مَن قال: كلام المُصنِّف كان في تقسيم الألفاظ فكيف انتقل إلى تقسيم الدَّلالة؟

إذا عرفت ذلك فاعلم أنَّ هذا التَّقسيم إمَّا للدَّالِّ وحدَه، أو للمدلول وحدَه، أو لهما جميعًا، فالأوَّل للدَّالِّ وحدَه، والدَّالُّ: ما له الدَّلالة، والدَّلالةُ: هي كونُ اللَّفظ بحيث إذا سَمِعَه العالمُ بالوَضعِ أو تخيَّلَه فَهِمَ معناه:

(١) إما مطابقةٌ: وهي دلالة اللَّفظ على تمام مسمَّاه؛ كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان النَّاطق.

(٢) وإمَّا تضمُّنٌ؛ كدَلالَتِه على الحيوان فقط، أو على النَّاطق فقط.

(٣) وإمَّا التزام؛ كدَلالة الإنسان على لازِمِه الذِّهني، كدَلالة لفظ الإنسان على قابل صنعة الكتابة.

ويشترط في دَلالة الالتزام اللُّزوم الذِّهني، وفي حدود الدَّلالات قيدٌ آخَرُ، وهو من حيث هو كذلك احترازٌ عن اللَّفظ المشترك بين الكلِّ والجزء؛ كالإمكان[1] المشترك

(١) في (ق): كإمكان.



بين الخاص والعام، أو بين اللَّازم والملزوم؛ كلفظ الشَّمس المشترك بين الشُّعاع[1] اللَّازم[2] والقُرص الملزوم.

وتحقيق هذا الكلام وتفصيله يُطالَع من الكتب المنطقيَّة، لكنَّا نذكر أنظارًا واردة على كلام المنطقيِّين في هذا المقام:

منها: ما قيل: اللَّفظ جنس لإطلاقه على المستعمل والمهمل، وهو مجتَنَبٌ في الحدود، وكان ينبغي أن يقول: دَلالةُ القول.

قلت: جوابه أنَّه صرَّح بقوله: «دلالة اللَّفظ» فخرج المهمل، فلو قال: «القول» لخرج اللَّفظ المفرد، ومراد المُصنِّف ما يعمُّ المفرد والمركَّب، فلهذا صرَّح باللَّفظ لتناولهما.

ومنها: ما قيل: إنَّ التَّمام لا يكون إلَّا فيما له جزء، فخرج اللَّفظ الذي مدلوله بسيط كالواجب، وهو الله، والجزء الذي لا يتجزأ والنُّقطة ولفظة «الله»، فالأحسن أن يقال: دَلالة اللَّفظ على معناه الموضوع له.

قال: (وَاللَّفْظُ إِنْ دَلَّ جُزْؤُهُ عَلَى جُزْءِ مَعْنَاهُ: فَمُرَكَّبٌ، وَإِلَّا: فَمُفْرَدٌ).

اعلم أنَّ اللَّفظ ينقسم باعتبارٍ آخرَ إلى: مفرد، ومركَّب؛ لأنَّه إن دلَّ جزء اللَّفظ على جزء المعنى فهو المركَّب، سواءٌ كان تركيب إسنادٍ نحوُ: قام زيد، أو غيره؛ كخمسة عشر، وغلام زيد.

والمراد بقوله: «**إِنْ دَلَّ جُزْؤُهُ**» أي: كلّ واحد من أجزائه.

قوله: «وإلَّا فهو المفرد» أي: وإن لم يدلَّ فهو المفرد، وتفصيله مشهور.

قال: (وَالمُفْرَدُ إِمَّا أَلَّا يَسْتَقِلَّ بِمَعْنَاهُ، وَهُوَ حَرْفٌ، أَوْ يَسْتَقِلَّ وَهُوَ فِعْلٌ، إِنْ دَلَّ بِهَيْئَتِهِ عَلَى أَحَدِ الأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ).

---

(١) من (ق).

(٢) كتب بين الأسطر في (ق): وهو الشُّعاع.



ابتدأ بأقسام المفرد لتقدُّمه على المُركَّب بالطَّبع، ثمَّ المفرد ينقسم من وجوه، فقدَّم ما هو باعتبار أنواعه، وهو تقسيمه إلى: الاسم، والفعل، والحرف.

وحاصله: أنَّ المفرد إن لَم يستقلَّ بحسَبِ وَضعِ الواضع فهو **الحرفُ**، وإن استقلَّ بحسب الوضع بمعناه، فإن دلَّ بهيئته على أحد الأزمنة الثَّلاثة فهو **الفعل**، وإلَّا: فهو **الاسم**.

قال: (وَإِلَّا فَالِاسْمُ كُلِّيٌّ إِنِ اشْتَرَكَ مَعْنَاهُ، مُتَوَاطِئٌ إِنِ اسْتَوَى، مُشَكِّكٌ إِنْ تَفَاوَتَ، جِنْسٌ إِنْ دَلَّ عَلَى ذَاتٍ مُعَيَّنٍ؛ كَالفَرَسِ، وَمُشْتَقٌّ إِنْ دَلَّ عَلَى ذِي صِفَةٍ مُعَيَّنَةٍ؛ كَالفَارِسِ، وَجُزْئِيٌّ إِنْ لَمْ يَشْتَرِكْ، عَلَمٌ إِنِ اسْتَقَلَّ، وَمُضْمَرٌ إِنْ لَمْ يَسْتَقِلَّ).

اعلم أنَّ الاسم قد يكون كليًّا، وقد يكون جزئيًّا، **فالكليُّ**: ما اشترك في مفهومه كثيرون كالإنسان، **وجزئيٌّ**: إن لم يشترك؛ كزيد.

ثمَّ الكليُّ متواطئٌ إن استوى معناه في أفراده؛ كالإنسان، فإنَّ حصول معناه في أفراده مساوٍ، ومشكِّك إن تفاوت الحصول بالتَّقدُّم والتَّأخُّر والأولويَّة والشِّدة والضَّعف.

والكلي إمَّا اسم جنس إن دلَّ على ذات معينة؛ كالفرس، أو مشتقٌّ إن دلَّ على ذي صفة معيَّنة دون الذَّات؛ كالفارس، فإنَّه يدلُّ على ذات مجهولة وصفةٍ معلومة.

والجزئي وهو الذي لم يشترك في معناه كثيرون، إمَّا عَلَمٌ إن استقلَّ بالدَّلالة على مدلوله من غير قرينة، أو مضمرٌ إن لم يستقلَّ بل احتاج إلى قرينة غير الإشارة؛ كأنا وأنت، وفيه أبحاث غير لائقة بهذا الموضع.

قال: (تَقْسِيمٌ آخَرُ: اللَّفْظُ وَالمَعْنَى إِمَّا أَنْ يَتَّحِدَا[1]، أَوْ يَتَكَثَّرَا وَهِيَ المُتَبَايِنَةُ، تَفَاصَلَتْ مَعَانِيهَا؛ كَالسَّوَادِ وَالبَيَاضِ، أَوْ تَوَاصَلَتْ؛ كَالسَّيْفِ، وَالصَّارِمِ، وَالنَّاطِقِ، وَالفَصِيحِ، أَوْ تَكَثَّرَ اللَّفْظُ وَاتَّحَدَ المَعْنَى وَهِيَ المُتَرَادِفَةُ، أَوْ بِالعَكْسِ، فَإِنْ وُضِعَ لِلْكُلِّ فَمُشْتَرَكٌ، وَإِلَّا: فَإِنْ نُقِلَ لِعَلَاقَةٍ وَاشْتَهَرَ فِي الثَّانِي سُمِّيَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الأَوَّلِ مَنْقُولًا عَنْهُ،

(1) زاد في نسخة المنهاج: وهو المفرد.



وَإِلَى الثَّانِي مَنْقُولًا إِلَيْهِ، وَإِلَّا: فَحَقِيقَةً وَمَجَازًا).

هذا تقسيم للدَّال والمدلول معًا، وحاصله: أنَّ اللَّفظ والمعنى على أقسام أربعة؛ لأنَّهما إمَّا أن يتكثرا، أو يتَّحدا، أو يتكثَّر اللَّفظ واتَّحد المعنى، أو عكسه.

الأول: أن يتَّحد اللَّفظ والمعنى؛ كلفظ الله، فإنَّ اللَّفظ واحد ومدلوله واحد.

الثَّاني: أن يتكثَّر اللَّفظ ويتكثَّر المعنى ويُسمَّى بالألفاظ المتباينة؛ لأنَّ كلَّ واحد منها مُباينٌ لغيره، أي: مخالِفٌ له في معناه، ثمَّ إنَّ الألفاظ المتباينة قد تكون معانيها متفاصلة، أي: لا تجتمع كالسَّواد والبياض والإنسان والفرس، وقد تكون متواصلة أي: يمكن اجتماعها إمَّا بأن يكون أحدُهما اسمًا للذَّات والآخَرُ صفةً لها كالسَّيف والصَّارم، فإنَّ السَّيف يدلُّ على الذَّات سواءٌ كان حادًّا أم لا، والصَّارم مدلوله شديد القطع فهما متباينان، وقد يجتمعان في سيف قاطع، وإما بأنَّ أحدهما صفة والآخر صفةُ صفة؛ كالنَّاطق والفصيح، فإنَّ النَّاطق يدلُّ على الصِّفة والفصيح صفة له.

الثَّالث: أن يتكثَّر اللَّفظ ويتَّحد المعنى، وتسمَّى تلك الألفاظ مترادفة سواءٌ كان من لغةٍ واحدة أو من لغتين كلغة العرب ولغة الفُرس مثلًا، والتَّرادف مأخوذ من الرَّديف وهو ركوب اثنين على دابَّة.

الرَّابع: أن يكون اللَّفظُ واحدًا والمعنى كثيرًا: فإن وُضِعَ لكلِّ واحد من تلك المعاني فهو **المشترك**؛ كالقُرء الموضوع للطُّهر والحيض، وإن لم يوضع لكلِّ واحد بل وضع لمعنى ثمَّ نقل إلى غيره؛ نُظِرَ:

❁ فإن نُقِلَ لا لِعلاقَةٍ، فهو **المرتجَلُ**، هكذا قاله الإمام الرازي وهو مشكِلٌ، فإنَّ المرتجل في الاصطلاح: هو اللَّفظ المختَرَع، أي: لم يتقدَّم له وضع، ولم يذكر المُصنِّف هذا القسم، ولعلَّه لهذا السَّبب.

❁ وإن نقل لعلاقة، فإن اشتهر في الثَّاني، أي: بحيث صار فيه أغلَبُ سمي بالنسبة إلى الأول **منقولًا عنه**، وبالنسبة إلى الثَّاني **منقولًا إليه**.

والمنقول ثلاثة أقسام: منقول شرعي، ومنقول عرفي عام أو خاص بحسب الناقلين، كما سيجيء في المجاز أمثلته، وإن لم يشتهر في الثَّاني سمِّي بالنِّسبة إلى الأوَّل حقيقة، وإلى الثَّاني مجازًا، وعُلم من هذا أنَّ المجاز غير موضوع.

قال: (وَأَمَّا الثَّلَاثُ الأُوَلُ المُتَّحِدَةُ المَعْنَى فَنُصُوصٌ).

أي: متَّحدة اللَّفظ والمعنى، ومتكثِّر اللَّفظ والمعنى، ومتكثر اللَّفظ متَّحد المعنى، فإنَّها نصوص؛ لأنَّ كلًّا منها يدلُّ على معنى لا يحتمل غيرَه، وهذا هو معنى النَّص؛ لأنَّ النَّص: بلوغُ الشَّيء غايتَه، وهذه الألفاظ كذلك؛ لأنَّها في الدَّرجة والمرتبة النِّهاية من وجوه الدَّلالة.

قال: (وَأَمَّا البَاقِيَةُ فَالمُتَسَاوِي الدَّلَالَةُ مُجْمَلٌ، وَالرَّاجِحُ ظَاهِرٌ، وَالمَرْجُوحُ مُؤَوَّلٌ).

أي: الأقسام الدَّاخلة في كون اللَّفظ واحدًا والمعنى كثيرًا، وهو المشترك والمنقول عنه والمنقول إليه، والحقيقة والمجاز، فإنَّها تنقسم إلى: متساوي الدَّلالة، وإلى راجح الدَّلالة، والمرجوحُ الدَّلالة، فالمتساوي الدَّلالة: كاللَّفظ المشترك بين المعنيين مجمل بالنِّسبة إلى كلِّ واحد من مَعْنَيَيْهِ، والرَّاجح الدَّلالة ظاهرٌ، والمرجوح الدَّلالة مؤولٌ.

قال: (وَالمُشْتَرَكُ بَيْنَ النَّصِّ وَالظَّاهِرِ: المُحْكَمُ، وَبَيْنَ المُجْمَلِ وَالمُؤَوَّلِ: المُتَشَابِهُ).

أي: والقدر المشترك بين النَّص والظَّاهر وهو رجحان الدَّلالة سُمِّي بالمحكم، فالمحكم جنس للنَّوعين النَّص والظَّاهر، والأحسن أن يقال: المشترك بين النَّص والظَّاهر عدم المرجوحية؛ لأنَّ الرَّاجح يطلق في مقابلة المرجوح، والقدر المشترك بين المجمل والمؤول وهو عدم الرُّجحان، سُمِّي متشابهًا فهو جنس لنوعين[1] المجمل والمؤول، وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾[2].

---

(١) من (ق). (٢) آل عمران: ٧.



قال: (تَقْسِيمٌ آخَرُ: مَدْلُولُ اللَّفْظِ إِمَّا مَعْنًى أَوْ لَفْظٌ مُفْرَدٌ أَوْ مُرَكَّبٌ، مُسْتَعْمَلٌ أَوْ مُهْمَلٌ، نَحْوَ: الفَرَسِ وَالكَلِمَةِ وَأَسْمَاءِ الحُرُوفِ وَالخَبَرِ وَالهَذَيَانِ).

هذا تقسيم لمدلول اللَّفظ، مدلول اللَّفظ إمَّا أن يكون معنًى أو لفظًا آخَرَ، واللَّفظ إمَّا أن يكون مركَّبًا أو مفردًا، وكلٌّ منهما إمَّا دالٌّ أو غير دالٍّ، فهذه أقسام خمسة، وذكر المُصنِّف أمثلتها على التَّرتيب:

مثال الأول: أن يكون المدلول معنًى، أي: شيئًا ليس بلفظ؛ كالفرس وزيد.

الثَّاني: أن يكون اللَّفظ مدلولًا مفردًا مستعملًا؛ كالكلمة، فإنَّ مدلولها لفظ وضع لمعنًى مفرد وهو الاسم والفعل والحرف.

الثَّالث: أن يكون مدلوله لفظًا مفردًا مهملًا؛ كأسماء الحروف، فإنَّ الألف اسم لـ «أ»، والباء اسم لـ «ب»، والضاد اسم لـ «ض»، إلى آخرها، ولم توضع لمعنًى.

الرَّابع: أن يكون اللَّفظ مركَّبًا مدلولًا للفظٍ آخَرَ مستعملًا، نحو الخبر، فإنَّ لفظ الخبر موضوع لمثل زيد قائم وقام زيد.

الخامس: أن يكون مدلول اللَّفظ لفظًا مركَّبًا مهملًا مثل الهذيان فإنَّه لفظ مدلوله لفظ مركَّب مهمل، وهو مصدرُ قوله: هَذى يهذو هَذْوًا وهذيانًا.

قال: (وَالمُرَكَّبُ صِيغَ لِلْإِفْهَامِ، فَإِنْ أَفَادَ بِالذَّاتِ طَلَبًا فَالطَّالِبُ لِلْمَاهِيَّةِ: اسْتِفْهَامٌ، وَلِلتَّحْصِيلِ مَعَ الِاسْتِعْلَاءِ: أَمْرٌ، وَمَعَ التَّسَاوِي: الْتِمَاسٌ، وَمَعَ التَّسَفُّلِ: سُؤَالٌ، وَإِلَّا: فَمُحْتَمِلُ التَّصْدِيقِ وَالتَّكْذِيبِ خَبَرٌ وَغَيْرُهُ تَنْبِيهٌ، وَيَنْدَرِجُ فِيهِ التَّمَنِّي وَالتَّرَجِّي وَالقَسَمُ وَالنِّدَاءُ).

فرغ من تقسيم المفرد شرع في تقسيم المُركَّب، ولا شكَّ أنَّ النَّاطق إنَّما صاغ المُركَّب من المفردات وألَّفه منها لإفهام الغير ما في ضميره، وإنَّما قال: «صيغ» ولم يقل: «وضع» ليُعلم أنَّ المركب ليس موضوعًا، وإنَّما أُلِّف ورُكِّب المفردات للإفهام، فالمُركَّب تارةً يفيد الطَّلب وأخرى غيرَه، فإن أفاد طلبًا بذاته أي: بوضع



الواضع، إنَّما قيَّد بذلك احترازًا عن مثل: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾[1]، وأنا أطلب منك القيام؛ فإنَّه لم يوضع للطلب بل للإخبار، فإن كان المطلوب الماهيَّةَ، أي: ذِكرَها لا بدَّ من هذا القيد؛ لئلَّا يرد الأمر فإنَّه طالبٌ لماهيَّة الفعل أيضًا فهو الاستفهام، وإن كان المطلوب تحصيل الماهيَّة فإن كان مع الاستعلاء أي: طلبٌ بغلظةٍ ورفع صوت لا بتخضُّع وتذلُّل فهو **الأمر**، وإن كان مع تساوٍ في الرُّتبة فهو **التماس**، وإن كان مع التَّسفُّل والتَّذلُّل فهو **السُّؤال والدُّعاء**.

وفي هذا التَّقسيم نظر من وجهين:

الأول: أنَّه اعتبر الاستعلاء في الأمر، وسيجيء في باب الأمر أنَّه ليس بمعتبر.

الثَّاني: أنَّه لم يذكر النَّهي.

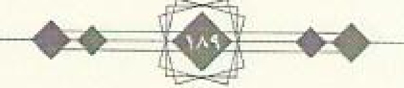
قلت: ويمكن أن يجاب عنهما بأنَّ المُصنِّف ذكر الأقسام هنا كما ذكر غيره ولم يختَر شيئًا، وفي باب الأمر في بيان المذاهب، فاختار ما هو الأصح عنده وأدخل النَّهي في الأمر؛ لأنَّ المطلوب فيهما الفعلُ، وليس المطلوب بالنَّهي التَّرك عنده كما قيل، وإن لم يُفد المُركَّب بالذَّات طلبًا، فإن احتمل مفهومُه من حيث هو الصِّدق والكذب فهو **خبر**، وإن لم يحتمل فهو **تنبيه**.

وإنَّما عدل المُصنِّف عن الصِّدق والكذب إلى التَّصديق والتكذيب؛ لأنَّ الصِّدق: مطابقة الخبر للواقع، والكذب: عدمه، فتعريفه به دَوْرٌ.

وما زاد شيئًا في هذا العدول غير أن وسَّع الدَّائرة؛ لأنَّ الدَّوْرَ صار بمرتبتين، بل جواب الدَّوران: مَن عرَّف الخبر بالصِّدق والكذب لم يُعرِّف الصِّدق والكذب بالخبر، أو نقول: الخبر بمعنى الإخبار فلا دَوْرَ.

ويندرج في التَّنبيه أربعة أشياء: التَّرجِّي، والتَّمنِّي، والقسم، والنِّداء بالاستقراء

(١) البقرة: ١٨٣.



لا بالحصر العقلي، والفرق بين التَّرجِّي والتَّمنِّي: أن التَّرجِّي لا يكون إلَّا في الأمور الممكنة، والتَّمنِّي قد يكون في الأمور الممتنعة؛ كتمنِّي عودِ الشَّباب.

قال: (الفَصْلُ الثَّالِثُ: فِي الِاشْتِقَاقِ.

وَهُوَ رَدُّ لَفْظٍ إِلَى آخَرَ لِمُوَافَقَتِهِ فِي حُرُوفِهِ الأَصْلِيَّةِ وَمُنَاسَبَتِهِ فِي المَعْنَى، وَلَا بُدَّ مِنْ تَغْيِيرٍ بِزِيَادَةٍ أَوْ نُقْصَانِ حَرْفٍ أَوْ حَرَكَةٍ).

ذكر المُصنِّف في هذا الفصل حدَّ الاشتقاق، ثم أقسامه، ثم أحكامه.

والاشتقاق في اللُّغة: هو الاقتطاع.

وأمَّا في الاصطلاح فأصحُّ الحدود ما ذكره المَيداني[1] ونقله المُصنِّف لكن غيَّر: «أن تجِد» بقوله: «**رَدُّ لَفْظٍ إِلَى لَفْظٍ آخَرَ لِمُوَافَقَتِهِ فِي حُرُوفِهِ الأَصْلِيَّةِ وَمُنَاسَبَتِهِ فِي المَعْنَى**».

وعبارة الميداني: «أن تجد بين اللَّفظين تناسُبًا في المعنى والتَّركيب فترُدَّ أحدَهما إلى الآخَرِ»[2] يَرِدُ عليه: بأنَّ الاشتقاق [ليس نفس الوِجدان، بل الاشتقاق][3] هو الرَّدُّ عند الوِجدان.

واعلم أنَّ في الاشتقاق لا بدَّ من أمور أربعة:

الأول: المشتق.

الثَّاني: المشتق منه.

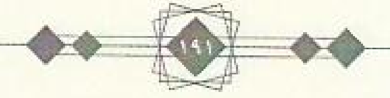
الثَّالث: الموافقة في الحروف الأصليَّة.

والرَّابع: المناسبة في المعنى.

---

(١) هو أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري. ترجمته في «تاريخ الإسلام» (١١/ ٢٨٦).

(٢) ينظر: «المحصول» (١/ ٣٢٥). (٣) من (ق).



فقوله: «ردُّ لفظ» يشمل الاسم والفعل، وهو إشارة إلى الرُّكن الأول وهو المشتق.

وقوله: «**إِلَى لَفْظٍ آخَرَ**» إشارة إلى الرُّكن الثَّاني وهو المشتق منه.

وقوله: «**لِمُوَافَقَتِهِ فِي حُرُوفِهِ الأَصْلِيَّةِ**» إشارة إلى الرُّكن الثَّالث[1].

وقوله: «**وَمُنَاسَبَتِهِ فِي المَعْنَى**» إشارة إلى الرُّكن الرَّابع[2].

وإنَّما قال: «**لفظ**» ليتناول مذهب[3] البصري والكوفي؛ لأنَّه لو قال: «ردُّ فعل إلى اسم» خرج الكوفي، أو بالعكس خرج البصري، واللَّفظ أعمُّ فهو أحسنُ.

قوله: «**لِمُوَافَقَتِهِ فِي حُرُوفِهِ الأَصْلِيَّةِ**» قيَّد الحروف بالأصليَّة؛ إذ لا اعتبار للزِّيادة، مثل: قعد من القعود، ودخل من الدُّخول، واستعجل من العَجَل، واحترُز عمَّا لا يوافقه؛ كمنعٍ وحبسٍ.

وقوله: «**وَمُنَاسَبَتِهِ فِي المَعْنَى**» هو الرُّكن الرَّابع، وأشار به إلى أنَّه لا بدَّ من التَّغيير في المعنى، واحترُز به عن المترادفة مثل البُرِّ والقمح، والمعدول[4]، واحترُز عمَّا لا مناسبة في المعنى؛ كضرب بمعنى دقَّ مشتقًّا من الضَّرب بمعنى الذَّهاب.

وقوله: «**وَلَا بُدَّ مِنْ تَغْيِيرٍ**» قيل: في المعنى؛ ليخرج مثل[5] مقتل من القتل؛ إذ لا مغايرة في المعنى.

قلت: لا حاجة إلى هذا القيد؛ إذ عُلِمَ من قوله: «**وَمُنَاسَبَتِهِ فِي المَعْنَى**»؛ إذ المناسبة دلَّت على المُغايَرَةِ، بل التَّحقيق أنَّ هذا القَيد خارج عن الحدِّ وقد تمَّ الحدُّ دونه، وإنَّما ذكره تمهيدًا لتقسيم التَّغيير اللَّفظي إلى خمسة عشر[6]، والتَّغيير اللَّفظي أعمُّ

(١) كتب بحاشية (ق): وهو الموافقة في الحروف الأصليَّة.

(٢) كتب بحاشية (ق): وهو المناسبة في المعنى.

(٣) في (ق): المذهب.

(٤) كتب بين الأسطر في (ق): مثل ثلث.

(٥) في (ق): نحو.

(٦) كتب بحاشية (ق): أي: خمسة عشر قسمًا.



من التَّحقيقي والتَّقديري ليدخل مثل هَرَب هَربًا، وكذلك طَلَب وجَلَب من الطَّلب والجَلب والفُلك مفردًا وجمعًا، وحصرَ الإمامُ[1] أقسام التَّغيير في التِّسعة، وقال: التَّغيير إمَّا بحرف أو حركة أو بهما، وكلُّ واحد من الثَّلاثة إمَّا بالزِّيادة أو بالنُّقصان أو بهما صارت تسعةً، ثم قال: وهذه هي الأقسام الممكنة وعلى اللُّغوي أمثلتُها.

وزاد المُصنِّف ستَّة أقسام، ومثَّل لها، لكن في بعضها نظرٌ كما سيأتي، وهذه الأقسام أربعةٌ منها فيها تغيير واحد، وستَّة منها فيها تغييران، ثمَّ أربعة منها فيها أربع[2] تغييرات، والقسم الخامس عشر[3] فيها أربع تغييرات.

وتوضيحها[4]: أنَّ التَّغيير اللَّفظي كما تقدَّم أربعة؛ لأنَّه إمَّا بحرف أو بحركة، وكلّ واحد إمَّا بالزِّيادة أو بالنُّقصان القسم[5] الأوَّل أن يكون فيه تغيير واحد، وأنواعه أربعة؛ لأنَّه:

- إمَّا أن يكون بزيادة حرف، نحو: كاذب من الكذب، زِيد فيه ألف.
- أو بزيادة حركةٍ، نحو: نصر من النَّصر، زِيد فيه حركة وهي فتحة الصاد.
- أو بنقصان حرف، نحو: خَفْ من الخوف، نَقص منه الواو.
- أو بنقصان حركة، نحو: الضَّرْب من ضَرَبَ على مذهب الكوفيين.

وإلى هذه الأربعة أشار بقوله: «**بِزِيَادَةٍ أَوْ نُقْصَانِ حَرْفٍ، أَوْ حَرَكَةٍ**».

قوله[6]: «**بِزِيَادَةِ أَوْ نُقْصَانِ**» غيرُ منوَّن، بل مضاف إلى «**حَرْفٍ**» أو «**حَرَكَةٍ**»، أي:

(١) «المحصول في أصول الفقه» (١/ ٣٢٦).

(٢) في (ق): ثلاثة.

(٣) ليست في (ق).

(٤) في (ق): وتوضيحه.

(٥) في (ض): بالقسم.

(٦) ليست في (ق).



زيادة حرف[1]، أو زيادة حركة[2]، أو نقصان حرف[3]، أو نقصان حركة[4].

قال: (أَوْ كِلَيْهِمَا).

إشارةٌ إلى القسم الثَّاني الذي وقع فيه تغييرانِ، وأنواعه ستَّة: بأن تأخذ الأول مع كلِّ واحد من الباقية يحصل ثلاثة، ثمَّ تترك الأول وتأخذ الثَّاني مع الاثنين الباقيين يحصل اثنان، ثمَّ تترك الثَّاني وتأخذ الثَّالث مع الرَّابع حصل واحد، فالمجموع ستَّة، ومَثِّلْ في أصابعك الأربع السَّبابة والوسطى والخنصر والبنصر.

وبيانه: أنَّ التَّغيير:

- إمَّا بزيادة حرف وحركة، نحو ضارب من الضَّرب، زيدت الألفُ وكسرة الرَّاء،

- أو بنقصان حرف وحركة، نحو غلا من الغليان، نقص منه الألف والنُّون في الآخر ونقص منه حركة الياء.

والأولى التَّمثيل بـ: صَبٌّ، الصِّفةِ المشبَّهة مِن الصَّبابة، وإلى هذين النَّوعين أشار بقوله: «**أَوْ كِلَيْهِمَا**».

قال: (أَوْ بِزِيَادَةِ أَحَدِهِمَا وَنُقْصَانِهِ).

أي: أو بزيادة الحرف ونقصان الحرف، نحوُ: مسلمات من مسلمة، زِيدَ فيه الألف والتَّاء للجمع ونُقِصت منه حرف وهو تاء الوحدة.

أو بزيادة حركة ونقصان حركة، نحوُ: حَذِرِ من الحَذَر، زيدت فيه كسرة الذال ونقصت منه فتحة الذَّال.

وإلى هذين النَّوعين أشار بقوله: «**أَوْ بِزِيَادَةِ أَحَدِهِمَا وَنُقْصَانِهِ**».

قال: (أَوْ نُقْصَانِ الآخَرِ).

---

(١) كتب بين الأسطر في (ق): كاذب.

(٢) كتب بين الأسطر في (ق): نصر.

(٣) كتب بين الأسطر في (ق): خف.

(٤) كتب بين الأسطر في (ق): ضرب.

أي: بزيادة الحرف ونقصان الحركة، نحوُ: عادٌّ، اسم فاعل من العَدد، زيدت فيه حرف، وهي الألف ونقصت منه حركة الدَّال[1] للإدغام، وهي الكسرة لا فتحة الدَّال من العدد، فإنَّه غلطٌ تأمَّلْ، أو بزيادة الحركة ونقصان الحرف، نحو نَبَتَ؛ فإنَّه من النَّبات، زيدت فيه حركة، وهي فتحة التَّاء ونقصت منه الألف، وفي حركة التَّاء الطَّارئ نظرٌ، والأولى رَجَعَ من الرُّجعى، وإلى هذين النَّوعين أشار بقوله: «**أَوْ نُقْصَانِ الآخَرِ**».

قال: (**أَوْ بِزِيَادَتِهِ، أَوْ نُقْصَانِهِ بِزِيَادَةِ الآخَرِ وَنُقْصَانِهِ، أَوْ بِزِيَادَتِهِمَا وَنُقْصَانِهِمَا، نَحْوُ: كَاذِبٍ وَنَصَرَ وخَفْ، وَالضَّرْبِ عَلَى مَذْهَبِ الكُوفِيِّينَ، وَضَارِبٍ، وَغَلَا غَلَيَانًا، وَمُسْلِمَاتٍ وَحَذِرٍ، وَعَادٌّ، وَنَبَتَ، واضْرِبْ، وَخَافَ وَعِدْ، وَكَالٍّ، وَارْمِ**).

إشارة إلى القسم الثَّالث وهو أن يقع فيه ثلاث تغييرات، وأنواعه أربعة؛ لأنَّه نقص واحد من بسائط التَّغيير:

(١) إمَّا أن يكون بزيادة حرف وحركة ونقصان حركة، نحو اضرب من الضَّرب، زيدت فيه همزة الوصل وكسرة الرَّاء ونقصت منه حركة وهي فتحة الضاد، وفي اعتبار همزة الوصل نظرٌ، والأَوْلى التَّمثيل بالموعد من الوَعْدِ.

(٢) أو بزيادة الحركة وزيادة الحرف ونقصان الحرف، نحو خاف من الخوف، زيدت فيه فتحة الفاء، وحرف وهي الألف ونَقص منه حرفٌ وهو الواو، وفي هذا المثل نظرٌ؛ لأنَّ فتحة البناء[2] ليس زيادة حركة، وأيضًا لم تحذف الواو بل انقلبت نفس الواو ألفًا، والأولى تمثيله بمُكْمِلٍ من الكمال، زيد فيه حرف وحركة وهما الميم الأول وضمَّتُه ونقصت الألف.

(٣) أو بنقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصان الحركة، نحوُ: عِدْ من الوعد

---

(١) في (ق): الدال الأول.

(٢) في (ض): الباء. بدون نقط.



نقص منه حرفٌ وهو الواو وحركةُ الدال وزيدت كسرة العين، وفي اعتبار الحركة الإعرابيَّة نظرٌ، والأَوْلَى التَّمثيل بقَنِطَ من القُنوط.

(٤) أو بنقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصان الحرف، نحو: كالٍّ، اسم فاعل من الكلال، نقصت حركة اللام الأولى للإدغام ونقصت الألف التي بين اللَّامين وزيدت ألفٌ قبل اللَّامين.

وإلى هذه الأنواع الأربعة أشار بقوله: «**أَوْ بِزِيَادَتِهِ، أَوْ نُقْصَانِهِ مَعَ زِيَادَةِ الآخَرِ وَنُقْصَانِهِ**».

وأمَّا القسم الرَّابع وهو أن تقع جميعُ وجوه التَّغيير وهو نوع واحد، نحو: «ارم» فإنَّه من الرَّمي، زيدت همزةُ الوصل وحركة الميم ونَقَصَت الياء وحركة الرَّاء، والأَولى التَّمثيلُ بـ: كامل، من الكمال، وإلى هذا النوع أشار بقوله: «**أَوْ بِزِيَادَتِهِمَا وَنُقْصَانِهِمَا**».

تذنيب[1]: اعلم أنَّ الاشتقاق يعتبر فيه الموافقة في الحروف الأصول، كما ذكر مع التَّرتيب ولم يتعرَّض له المُصنِّف، ولعلَّه عوَّل على الأمثلة، ولا بدَّ من قيد التَّرتيب؛ ليخرج مثل: جَبَذَ مع جَذَبَ ويسمَّى الأصغر، وقد لا يعتبر فيه التَّرتيب، ويسمَّى الصَّغير نحو كَنَى وناك، وقد يعتبر المناسبة في الحروف دون الموافقة والمناسبة:

- إمَّا بحسب المخرج، ثلَمَ وثلب؛ فإنَّ الباء والميم شَفهيَّان،
- وإمَّا بحسب الصِّفة، نحوُ: الرَّجْم والرَّقْم؛ فإنَّ الجيم والقاف من الحروف الشَّديدة ويسمى الأكبر.

إنَّما سُمِّي الأول بالأصغر؛ لأنَّه أقلُّ أفرادًا من الثَّاني والثَّاني من الثَّالث، ويعتبر

(١) كتب بحاشية (ض)، (ق): وحاصل التَّذنيب: أنَّ الاشتقاق ثلاثة أقسام: الأصغر وهو موافقة الحروف مع التَّرتيب نحو ضرب والضرب، والصغير وهو موافقة الحروف من غير ترتيب نحو جبذ وجذب، والأكبر وهو مناسبة الحروف نحو ثلم وثلب.

في الأول الموافقةُ في المعنى، وفي الأخيرين مناسبةٌ في المعنى، والمناسبة أعمُّ من الموافقة[1].

إذا عرفت هذا فالأحسن أن يقول المُصنِّف: الاشتقاق رَدُّ لفظٍ [إلى آخَرَ][2]؛ لموافقته في حروفه الأصليَّة، والمعنى بحذف المناسبة؛ إذ المعتبر في الأصغر الموافقة دون المناسبة؛ فافهم فإنَّ الشَّارحين ما تعرَّضوا له.

قال: (وَأَحْكَامُهُ فِي مَسَائِلَ:

الأُولَى: شَرْطُ الْمُشْتَقِّ صِدْقُ أَصْلِهِ، خِلَافًا لِأَبِي عَلِيٍّ وَابْنِهِ فَإِنَّهُمَا قَالَا بِعَالِمِيَّةِ اللهِ دُونَ عِلْمِهِ، وَعَلَّلَاهَا بِهِ فِينَا).

لمَّا وقع الفراغ من تعريف الاشتقاق وأقسامه وأقسام المشتقِّ، ذكر أحكامه في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: شرطُ صدق المشتقِّ -سواءٌ كان اسمًا أو فعلًا- صِدقُ أصلِه وهو المشتقُّ منه، فلا يصدُقُ ضارب على ذاتٍ إلَّا إذا صدق الضَّرب على تلك الذَّات، سواءٌ صدق في الماضي أو في الحال أو في الاستقبال؛ كقولك: إنك ميت، وإنَّما قال «صِدْقُ أَصْلِهِ» دون وجود أصله؛ ليشمل الأزمنة الثَّلاثة؛ لئلَّا يَرِد عليه المستقبل، ولم يوجد بعدُ خلافًا لأبي عليٍّ وابنه أبي هاشم وغيرِهما[3] من المُعتزلة، فإنَّهم ذهبوا إلى نفي علم الباري وسائر الصِّفات من القدرة والإرادة والسَّمع والبصر والكلام والبقاء ممَّا أثبته الأشعريون، ومع ذلك يُطلقون العالِم على الله تعالى وسائر المشتقَّات، وينكرون المشتقَّ منه، وقد علَّلوا العالِمِيَّة بالعلم فينا، أي: في المخلوقات، يعني: أنَّهم يُطلقون علينا ويُثبتون العلم لنا.

---

(١) كتب بحاشية (ض)، (ق): لأن المناسبة قد تكون في ذات الحروف، وقد تكون في صفة من صفاتها، والموافقة إنَّما تكون في ذواتها.

(٢) من (ق).

(٣) في (ض): وغيرهم. وكتب بحاشيتها: وغيرهما. ووضع عليه علامة ظ.



قال: (لَنَا: أَنَّ الأَصْلَ جُزْؤُهُ فَلَا يُوجَدُ دُونَهُ).

أي: دليلنا على امتناع إطلاق المشتقِّ بدون المشتقِّ منه: أنَّ الأصل، أي: المشتق منه، جزء من المشتقِّ، فإنَّ العالِم مثلًا ذاتٌ قامَ به العلمُ، والكل[1] لا يوجد بدون الجزء.

واعلَمْ أنَّ المُعتزلة لا يَنفون صفاتِ الله تعالى مطلقًا، بل يَنفون الصِّفاتِ الزَّائدةَ على الذَّات، مثلًا نقول: الله تعالى عالم بعلم هو عين الذَّات، لا بعلم زائد على الذَّات، وهذا مذهب الفلاسفة بعَينه.

إذا عرفت ذلك فلا خلاف بيننا وبينهم في هذه المسألة، وإنَّما الخلاف في أنَّ صفات الله تعالى عينُ ذاته أو زائدة، مشهور بين الفلاسفة والمتكلِّمين.

قال: (الثَّانِيَةُ[2]: شَرْطُ كَوْنِهِ حَقِيقَةً دَوَامُ أَصْلِهِ، خِلَافًا لِابْنِ سِينَا وَأَبِي هَاشِمٍ).

اعلم أنَّ المشتقَّ عند وجود معنى المشتقِّ منه كالضَّارب لمباشر الضرب **حقيقةٌ** اتِّفاقًا، وقبل وجوده كالضَّارب لمن لم يضرب وسيضرب **مجازٌ** اتِّفاقًا، وبعد وجوده وانقضائه كمن قد ضرب قبلُ، وهو الآن لا يضرب قد اختلف العقلاء فيه على ثلاثة أقوال:

أولها: مجاز مطلقًا.

ثانيها: حقيقة مطلقًا.

ثالثها: إن كان ممَّا[3] لا يمكن بقاؤه: فمجازٌ، وإلَّا[4]: فحقيقةٌ.

واختار المُصنِّف الأولَ وقال: «**شَرْطُ كَوْنِهِ حَقِيقَةً دَوَامُ أَصْلِهِ، خِلَافًا لِابْنِ سِينَا**» أي: لعلي ابن سينا من الحكماء، «**وَأَبِي هَاشِمٍ**» من المُعتزلة.

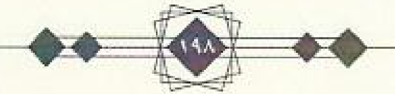
---

(١) كتب بحاشية (ق): أي: المشتق منه.

(٢) في (ق): المسألة الثانية.

(٣) كتب بحاشية (ق): أي: مما يمكن بقاء المشتق منه.

(٤) كتب بحاشية (ق): قوله: «وإلا» أي: ومما لا يمكن بقاء المشتق منه فحقيقة.



فإن قلت: قد تقدَّم في المسألة السَّابقة أنَّ أبا علي وابنَه لا يشترطان صِدق الأصل، فإذا لم يشرُطا الأصلَ فالاستمرار بطريق الأولى، وأيضًا فإنَّه يُوهم اشتراط وجود الأصل.

قلت: إنَّهما لم يخالفا إلَّا في صفات الله تعالى خاصَّة، وما عداها كالضَّارب والمتكلِّم لم يخالفا فيه في اشتراط صدق الأصل.

فإن قلت: فعل الماضي مشتقٌّ مع أنَّه حقيقةٌ باعتبار ما مضى بلا نزاع.

قلت: المراد الصِّفات دون الأفعال، فإنَّ الزَّمان داخلٌ في مفهوم الفعل بخلاف الصِّفات.

فإن قلت: قد عُلم من التَّفصيل الذي ذكرت أنَّ المشتقَّ باعتبار الاستقبال مجازٌ اتِّفاقًا، وهذا مُشكِل[1] بقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[2]، و﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ﴾[3]، ونحوهما يلزم أن يكون مجازاتٍ بالنِّسبة إلينا؛ لأنَّه مستقبَلٌ باعتبار زمن الخطاب.

قلت: محلُّ الخلافِ ما إذا كان المشتقُّ محكومًا به؛ كقولك: زَيدٌ مشرِك، وعمرو زانٍ، وبكرٌ سارق، دون ما إذا كان متعلّق الحكم كالآيات التي ذكرت، فإنَّها حقيقة مطلقًا بلا نزاع.

فإن قلت: ما فائدةُ هذا الخلاف؟

قلت: بُني عليه مسائلُ:

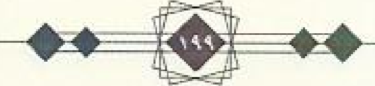
❁ **منها**: أنَّ المتبايعين في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**الْمُتَبَايِعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا**»[4] هل يتناول من صدر عنه المبايعة وانقضت؟

---

(١) في (ق): يشكل.

(٢) المائدة: ٣٨. (٣) النور: ٢.

(٤) رواه البخاري (٢١٠٧)، ومسلم (١٥٣١) من حديث ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا.



فعند الشَّافعي: يتناولهم[1] حقيقة، فثبت خيار المجلس بعد العقد إلى التَّفرُّق بالأبدان.

وعند أبي حنيفة: لا يتناوله، ولم يثبت خيار المجلس، والمراد بالتَّفرُّق[2]: التَّفرُّق بالأقوال، أي: مالم يفرُغا[3] عن الإيجاب والقبول.

ومنها: أنَّ الصاحب في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**إِذَا أَفْلَسَ الرَّجُلُ أَوْ مَاتَ فَصَاحِبُ المَتَاعِ أَحَقُّ بِمَتَاعِهِ**»[4] يتناول حقيقة مَن كان صاحبَ المتاع في زمن الماضي، فعند الشَّافعي يتناوله حقيقةً، ويرجع صاحب المُفلس إلى متاعه، وكذا إذا مات المشتري مفلسًا، [وهذه الفروع التي ذكرنا تخالف ما اختاره المُصنِّف][5].

قال: (**لِأَنَّهُ يَصْدُقُ نَفْيُهُ عِنْدَ زَوَالِهِ فَلَا يَصْدُقُ إِيجَابُهُ. قِيلَ: مُطْلَقَتَانِ؛ فَلَا يَتَنَاقَضَانِ**).

أي: الدَّليل على أنَّه ليس حقيقة أنَّه يصدُق نفي المشتقِّ عند زوال المشتقِّ منه، فيقال مثلًا: زيدٌ ليس بضارب في الحال، وإذا صدق المقيَّد صدقَ المُطلَقُ، فيصدق: زيدٌ ليس بضارب مطلقًا، فإذا صدَقَ نفيُه لا يصدُقُ إيجابه وهو: زيد ضارب، وإلَّا لَزِمَ اجتماع النَّقيضين، فإذا صَدَقَ نفيُه حقيقةً كان إيجابه مجازًا وهو المطلوب.

وقوله: «**قِيلَ: مُطْلَقَتَانِ فَلَا يَتَنَاقَضَانِ**» اعترض الخَصمُ وقال: إنَّما يلزم اجتماع النَّقيضين أن لو كانا متناقضتين، وهو ممنوع، فإنَّ قولنا: زيد ضارب وزيد ليس بضارب مطلقتان، والمطلقتان لا يتناقضان كما بُيِّنَ في موضعه، فلا يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى.

---

(1) في (ق): يتناوله.

(2) كتب بين الأسطر في (ق): عند الحنفية.

(3) في (ق): يتفرَّغا.

(4) رواه أبو داود (٣٥٢٣)، وابن ماجه (٢٣٦٠)، والحاكم (٢/ ٥٠) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. قال ابن حجر في «فتح الباري» (٥/ ٦٤): حديث حسن.

(5) ليس في (ق). وكتب بحاشيتها: وهذه الفروع التي ذكرنا عند الشافعي تخالف ما اختاره المصنف، والذي اختاره المصنف مذهب الحنفي.

قال: (**قُلْنَا: مُؤَقَّتَتَانِ بِالحَالِ؛ لِأَنَّ أَهْلَ العُرْفِ يَرْفَعُ أَحَدَهُمَا بِالآخَرِ**).

الجواب: أنَّا لا نسلِّم أنَّهما مطلقتان، بل هما مؤقَّتان بحال التَّكلُّم، والدَّليل على أنَّهما مؤقتتان أنَّ أهل العُرف يرفع أحدهما بالآخر، بدليل أنَّ من قال: «فلان ضاربٌ» فمن أراد تكذيبه قال: إنَّه ليس بضارب، ولولا أنَّه نقيضُ الأوَّل لَمَا استعملوه لنقيض الأوَّل والنَّاقض[1] إنَّما يتحقق أن لو اتَّحد الوقت وهو زمان الحال.

فإن قلت: ما ذكرتَ مقلوبٌ عليك بأن تقول: تصدُقُ: زيد ضارب في الماضي، فيصدق: زيد ضارب مطلقًا؛ لأنَّ صِدقَ المُقيَّد يُوجِب صدقَ المُطلق، يعني ماذكرت فيَصدق: زيد ضارب، وهو المطلوب.

قلت: لا نسلِّم أنَّه يصدق: زيد ضارب في الماضي حقيقةً، بل هو مجاز، وفي الماضي قرينةُ المجاز، والكلام في الصِّدق بطريق الحقيقة.

وعلى قوله: «**قُلْنَا: مُؤَقَّتَتَانِ**» اعتراضٌ من وجوه:

أمَّا أولًا: فلأنَّه إذا كانت القضيَّتان مؤقتتين وفرضنا السَّالبة صادقةً، يعني: قولُنا ليس زيد بضارب في الحال صادقةٌ، فيكون نقيضُه وهو: زيد ضارب في الحال كاذبةً، ولا يلزم من كذب الأخصِّ كذبُ الأعمِّ، وهو: زيد ضارب مطلقًا فهو المتنازع فيه.

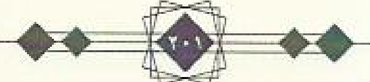
وأمَّا ثانيًا: فلا يخلو إمَّا أن يكون النِّزاع في ضارب مطلقًا أو مقيَّدًا بالحال، فإن كان الأوَّل فضاربٌ وليس بضارب **مطلقتان**، فلا يلزم من صدق أحدهما كذب الآخر؛ لعدم التَّناقض بين المطلقتين كما بُيِّنَ في علم المنطق[2]، فلا نسلِّم أنَّهما مؤقتتان، أمَّا استعمالهما في التَّكاذب فلا يصحُّ جوابًا؛ لأنَّا لا نعلم بالضَّرورة أنَّ ذاك عند توافق المتخاطبين على إرادة زمان الحال لا في الواقع.

[وإن كان المراد الثَّاني أي: المقيَّد بالحال، وهو الذي يوافق جواب المصنِّف،

---

(١) في (ق): والتناقض.

(٢) زاد في (ض): وإن كان المراد الثَّاني.



فالاستدلال به باطل؛ لأنَّه مصادرة على المدعي إذ هو محل النِّزاع، وإن سُلِّم فليصرّح به[1]؛ لئلاَّ يرِد عليه أنَّهما مطلقتان ولا يتناقضان ويتكلَّف إلى الجواب][2].

فإن قلت: الاعتراض الأوَّل إنَّما يرِدُ أن لو كان في الحال متعلقًا بضارب وقيدًا له، لكنَّه ممنوعٌ، بل هو قيد للنَّفي، تقديره: ليس في الحال زيد بضارب؛ لأنَّ «ليس» لنفي الحال فيكون النَّفي أخصَّ، ويلزم من صدق الخاصِّ صدقُ العام، فيكون: ليس زيد بضارب مطلقًا صادقًا، وهو المطلوب.

قلت: هذا عين النِّزاع؛ لأنَّا بعد انقضاء الضَّرب لا نُسلِّم أنَّه يصدق: ليس في الحال زيد بضارب، ونقول: ليس لنفي المطلق، وإلى هذا أشار في «التحصيل»[3] بقوله: لا نُسلِّم أنَّ هذا سلبٌ أخصّ بالصِّفة والموصوف، بل سَلْبٌ أخصّ بالإضافة.

قال: (وَعُورِضَ بِوُجُوهٍ: الأَوَّلُ: أَنَّ الضَّارِبَ مَنْ لَهُ الضَّرْبُ وَهُوَ أَعَمٌّ، وَرُدَّ بِأَنَّهُ أَعَمٌّ مِنَ المُسْتَقْبَلِ أَيْضًا، وَهُوَ مَجَازٌ اتِّفَاقًا).

يعني عارض الخصمُ وقال: دليلكم وإن دلَّ على أنَّ المشتقَّ لا يصدق حقيقةً عند زوال المشتقِّ منه، لكنَّه معارَضٌ بأدلَّة أربعة تدلُّ على أنَّه يصدق حقيقة:

الأول: أنَّ ضاربًا عبارة عن ذات ثبت له الضَّرب، وثبوتُ الضَّرب أعمُّ أن يكون في الحال أو الماضي، وفي الحال حقيقة اتِّفاقًا فكذا في الماضي.

ورُدَّ هذا الدَّليل بأنَّ مَن ثَبَتَ له الضَّرب كما هو أعَمُّ من الماضي فهو أعَمُّ من المستقبل أيضًا، فيلزم أن تكون حقيقةً في المستقبل أيضًا وهو مجازٌ بالاتِّفاق، وإلى هذا الجواب أشار المُصنِّف بقوله: «ورُدَّ بأنه أعمُّ مِن المستقبل أيضًا»، وفي هذا الجواب نظرٌ؛ لأنَّ مَن ثبت له الضَّربُ يصدُق على الماضي دون المستقبل؛ لأنَّه

---

(١) كتب بحاشية (ق): أي: بلفظ الحال في قوله: «زيد ضارب في الحال أو ليس بضارب في الحال».

(٢) زيادة من (ق).

(٣) «التحصيل من المحصول» (١/ ٢٠٦).

سيضرب فلا ينقسم إليهما، بل الجوابُ أن نقولَ: إنَّه صادق على الماضي مجازًا لا حقيقة، وكلامُنا أن يصدُقَ حقيقة، وهذا ممنوع.

قال: (الثَّانِي: أَنَّ النُّحَاةَ مَنَعُوا عَمَلَ النَّعْتِ المَاضِي، وَنُوقِضَ بِأَنَّهُمْ أَعْمَلُوا المُسْتَقْبَلَ).

إشارة إلى الدَّليل الثَّاني من معارضة الخَصم، وتقريرُه: أنَّ النَّحويين منعوا اسمَ الفاعل إذا كان بمعنى الماضي عن العمل، فأطلقوا اسم الفاعل على مَن صدر عنه الضَّرب، والأصلُ في الإطلاق الحقيقة.

والجوابُ: أنَّ هذا منقوض بأنَّهم أعمَلُوا اسمَ الفاعل بمعنى الاستقبال وهو مجازٌ اتِّفاقًا، وللخَصمِ أن يقول في الجواب: إنَّه يُوجب تكثيرَ المجاز يعني: في المستقبل مجازٌ وإن[1] كان في الماضي مجازًا أيضًا لزم كثرةُ المجاز، وهو محذور مجتنبٌ عنه.

قال: (الثَّالِثُ: أَنَّهُ لَوْ شُرِطَ لَمْ يَكُنِ المُتَكَلِّمُ وَنَحْوُهُ حَقِيقَةً، وَأُجِيبَ: بِأَنَّهُ لَمَّا تَعَذَّرَ اجْتِمَاعُ أَجْزَائِهِ اكْتُفِيَ بِآخِرِ جُزْأَيْهِ).

إشارة إلى الدَّليل الثَّالث من المعارضة، تقريره أنَّه لو شُرط [بقاء المعنى في صدق المشتقِّ حقيقة][2] لم يكن المُتكلِّم ونحوُه من المُشتقَّات السَّيالة، مثل المُخبِر والمُحدِّث حقيقة؛ لامتناع بقاء معناه.

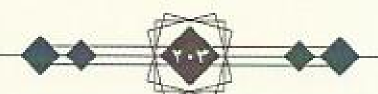
وأجيب عن هذا الدَّليل: بأنه لمَّا تعذَّر اجتماعُ أجزائه اكتُفي بآخِرِ جزأيهِ، فمن قال: زيد قائم، يقال: إنَّه متكلم ومخبِر ومُحدِّث إذا لم يَفرُغ من تمام حروفه؛ لأنَّ اللُّغة ليست مبنيَّة على المناقشة في مثل هذه المصادر السَّيالة.

قال: (الرَّابِعُ: أَنَّ المُؤْمِنَ يُطْلَقُ حَالَةَ الخُلُوِّ عَنْ مَفْهُومِهِ، وَأُجِيبَ: بِأَنَّهُ مَجَازٌ، وَإِلَّا لَأُطْلِقَ الكَافِرُ عَلَى الصَّحَابَةِ حَقِيقَةً).

إشارة إلى الدَّليل الرَّابع من معارضة الخَصم، تقريرُه: أنَّ لفظ المؤمن يطلق على

(١) في (ق): ولو.

(٢) ليس في (ق).



الشَّخص حالة خلوِّه عن مفهوم الإيمان، والأصل في الإطلاق الحقيقة، وتوضيحه: أنَّ الواحد منَّا إذا نام يصدق عليه أنَّه مؤمن، ومفهوم الإيمان إمَّا تصديقُ القلب أو إقرارُ اللِّسان أو عملٌ بالأركان، أو الثلاثة على اختلاف المذاهب فيه، وكلٌّ مفقود في حقِّ[1] النَّائم.

وأجيبَ: بأنَّ إطلاق المؤمن عليه مجازٌ باعتبار الإيمان السابق؛ لأنَّه لو كان حقيقة اعتبار الإيمان السَّابق لجاز إطلاقُ الكافر على أكابر الصَّحابة حقيقة باعتبار كفر سابقٍ، لكنه غير جائز إجماعًا.

قيل: في هذا الجواب نظرٌ؛ لأنَّه ربَّما جاز الإطلاق لغة، ومنعه الشَّرع لوجوب تعظيمهم.

قلت: قاعدة في الأصول: أنَّ عدم المعلول إذا أمكن إسنادُه إلى عدم المقتضي وإلى وجود المانع فإسنادُه إلى عدم العلَّة أولى، وإذا عرفت هذا فالمُصنِّف ادَّعى عدم إطلاق الكافر على أكابر الصَّحابة لعدم المقتضي، وهو وجود المُشتقِّ منه، وأنت تزعم[2]: لمانع شرعيٍّ، فقول المُصنِّف يكون أولى فيكون النَّظر ساقطًا، وهذه قاعدة شريفة تنفع في كثير من المباحث.

قال: (الثَّالِثَةُ: اسْمُ الفَاعِلِ لا يُشْتَقُّ لِشَيْءٍ، وَالفِعْلُ لِغَيْرِهِ لِلاسْتِقْرَاءِ، قَالَتِ المُعْتَزِلَةُ: اللهُ تعالى مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ يَخْلُقُهُ فِي جِسْمٍ كَمَا أَنَّهُ الخَالِقُ وَالخَلْقُ هُوَ المَخْلُوقُ.

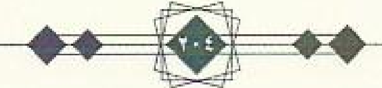
قُلْنَا: الخَلْقُ هُوَ التَّأْثِيرُ. قَالُوا: إِنْ قَدُمَ قَدُمَ العَالَمُ، وَإِلَّا: افْتَقَرَ إِلَى خَلْقٍ آخَرَ، وَيَتَسَلْسَلُ. قُلْنَا: هُوَ نِسْبَةٌ فَلَمْ يَحْتَجْ إِلَى تَأْثِيرٍ آخَرَ).

هذه المسألة الثَّالثة في بيان أنَّ اسم الفاعل لا يطلق على شيء، والمصدر أي: المشتقُّ منه، قائم بغير ذلك الشَّيء، لا يقال: زيد ضارب والضَّرب قائم بعمرو؛ لأنَّا استقرأنا اللُّغةَ فوجدناها كذلك.

---

(١) ليس في (ق).

(٢) كتب بين الأسطر في (ض): أي: السيد العبري.



وخالفت المُعتزلة في مسألتين:

المسألة الأولى: قالوا: إنَّ الله تبارك وتعالى متكلِّم، والمشتقُّ منه وهو الكلام غير قائم به؛ لأنَّ الكلام[1] غيرُ ثابت عندنا، والكلامُ منحصر في اللَّفظي، وهو صوت وحرفٌ حادث، فلو قامت بذاته تعالى لكانت ذاتُه مَحلًّا للحوادث، وإنَّه باطلٌ، بل بخلق الله ذلك الكلام في اللَّوح المحفوظ أو في غيره، فالله تعالى متكلِّم والكلام متعلِّق[2] بغيره، وشبَّهوا هذه المسألة بالمسألة الثَّانية وقالوا: إنَّ الله تعالى خالق، والمشتقُّ منه وهو الخَلقُ غير قائم به؛ لأنَّ الخلق بمعنى المخلوق، والمخلوق غير قائم بذاته تعالى، وإلَّا لكانت ذاته محلًّا للحوادث.

قالوا: ولا يجوز أن يكون الخلق بمعنى التَّأثير؛ لأنَّه إن كان قديمًا لزم قِدَمُ العالَم، وإن كان حادثًا لزم التَّسلسلُ.

أما بيان الأول: فلأنَّ التَّأثير نسبةٌ بينَ الله والعالَم، وقِدَمُ النِّسبة يُوجِبُ قِدم المنتسبين، فلزِمَ قِدَمُ العالَم، وإنَّه محالٌ.

وأمَّا بيان الثَّاني، أي التَّسلسلُ: فلأنَّ التَّأثير إذا كان حادثًا فيحتاج إلى تأثيرٍ آخَرَ؛ لأنَّ كلَّ حادثٍ لا بُدَّ له من مؤثِّر له تأثيرٌ فيعودُ الكلامُ إلى ذلك التَّأثيرِ الثَّاني ويتسلسلُ.

والجوابُ عن الأوَّل بوجهين:

الأول: إنَّ الله متكلِّمٌ باعتبار كلامٍ نفسيٍّ، وقد أثبتنا الكلامَ النَّفسيَّ في علم الكلام.

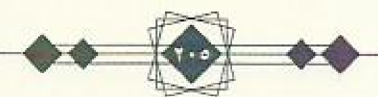
الثَّاني: المتكلِّم مشتركٌ بين مَن يتكلَّمُ بالكلام ويباشِرُه وبين مَن يُوجِد الكلام في الغير، وإنَّما أطلَقُوا الكلامَ على الله بالمعنى الثَّاني وهو الإيجاد وهو قائم بذاته تعالى.

والجواب عن المسألة الثَّانية: أنَّ الخلق بمعنى التَّأثير، وقِدَم العالم والتَّسلسل غير لازم؛ لأنَّ التَّأثير نسبةٌ وحادث.

قوله: «لزم التَّسلسل».

---

(١) في (ق): الكلام النَّفسي. (٢) في (ق): قائم.



قلنا: ممنوع؛ لأنَّ النِّسبة من الأمور الاعتباريَّة لا تحقُّقَ له في الخارج، بل ممَّا يعتبره العقل، فلا يتسلسل، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار، أو نقول: النِّسبة تحتاج إلى المتسببين فقط، فإذا حصلا فلا يحتاج إلى مؤثِّر آخَرَ.



قال: (الفَصْلُ الرَّابِعُ: فِي التَّرَادُفِ.

وَهُوَ تَوالِي الأَلْفَاظِ المُفْرَدَةِ الدَّالَّةِ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ بِاعْتِبَارٍ وَاحِدٍ؛ كَالإِنْسَانِ وَالبَشَرِ).

التَّرادف مأخوذ من الرَّديف وهو ركوب اثنين على دابَّة، وفي الاصطلاح ما قاله المُصنِّف.

قوله: «**تَوَالِي الأَلْفَاظِ**» كالجنس؛ لأنَّه يشمل المترادِفَ وغيرَه، والتَّوالي: التَّابع؛ لأنَّ اللَّفظ الثَّاني يتبع الأوَّل في مدلوله، وإنَّما قال «**تَوَالِي**» ولم يقُل: «الألفاظ المتوالية»؛ لأنَّه تعريفُ معنى التَّرادُفِ، لا لألفاظٍ مترادفةٍ، فعرَّف المصدَرَ بالمصدرِ، وإنَّما قال «**الأَلْفَاظِ**» ليشمل الفعل والاسم؛ كالإنسان والبشر، وقعد وجلس، والحروف كـ «في» والباء، لكن اللَّفظ جنسٌ بعيد؛ لإطلاقه على المهمل والمستعمل، وهو مجتنب في الحدود، والصَّواب أن يقول: توالي كلمتين فصاعدًا.

فقولُه: «**المُفْرَدَةِ**» احترُز به عن الاسم وحَدِّه؛ إذ الحدُّ مركَّب، نحوُ الإنسان والحيوان النَّاطق، فإنَّهما ليسا مترادفين.

وقولُه: «**الدَّالَّةِ**» احتراز عن الألفاظ المهملة، وقولُه: «**عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ**» احتراز عن الألفاظ المتباينة تواصلتْ معانيها أو تفاصلت[1]، وقولُه: «**بِاعْتِبَارٍ وَاحِدٍ**» احتراز عن الحقيقة والمجاز؛ كالأسد والشُّجاع إذا أطلق على شيء واحد، وعن مجازين أيضًا كما يقال للشُّجاع الحسنِ الوجهِ: أسدٌ وبَدْرٌ.

هذا مُحترزات الحدِّ.

---

(١) كتب بحاشية (ق): تواصلت معانيها كالسيف والصارم، أو تفاصلت كالإنسان والفرس كما مرَّ.



ويرِدُ عليه اعتراضان:

الأول: أنَّه لا حاجة إلى قوله: «المُفْرَدَةِ»؛ لأنَّ الحدَّ والمحدود خرجا بقوله: «بِاعْتِبَارٍ وَاحِدٍ»؛ لأنَّ دلالَتهما ليسا باعتبار واحد، فإنَّ دلالة الحدِّ تفصيليٌّ، ودلالة المحدود إجماليٌّ.

الثَّاني: يرد عليه التَّأكيد، نحوُ: «قام زيدٌ زيدٌ»، فإنَّ هذا الحدَّ صادقٌ على تكرارٍ، فلا بدَّ من قيد «المتغايرة» بأن نقول: «الألفاظ المفردة المتغايرة».

قال: (وَالتَّأْكِيدُ يُقَوِّي[1] الأَوَّلَ، وَالتَّابِعُ لَا يُفِيدُ).

لمَّا كان للتَّأكيد والتَّابع شَبَهٌ بالتَّرادف شرع في الفرق بينهما، [وحاصل الفرق أنَّ اللَّفظ الثَّاني][2] في التَّرادف يفيد فائدةَ الأوَّل بعينه من غير تفاوت، وأمَّا التَّأكيد فإنَّ المُؤكِّد لا يفيد فائدة المؤكَّد، بل يفيد تقويةَ دلالةِ المؤكَّد، وأمَّا الفرقُ بينه وبين التابع نحوُ: شيطان لَيْطَان، حَسَنْ بَسَنْ، خَراب يَبَاب؛ فإنَّ التَّابع لا ينفرد بالدَّلالة، بخلاف المترادف فإنَّه مستقلٌّ بالدَّلالة، والفرق بين التَّأكيد والتَّابع أنَّه يشترط في التَّابع أن يكون على وزن المتبوع، نحو: شيطان لَيطان، بخلاف التَّأكيد.

قال: (وَأَحْكَامُهُ فِي مَسَائِلَ: الأُولَى: فِي سَبَبِهِ، المُتَرَادِفَانِ إِمَّا مِنْ وَاضِعَيْنِ وَالتَبسَا، أَوْ مِنْ وَاحِدٍ لِتَكْثِيرِ الوَسَائِلِ وَلِلتَّوَسُّعِ فِي مَجَالِ البَدِيعِ).

ذكر المُصنِّف أحكام التَّرادف في أربع مسائل:

الأولى: في سبب التَّرادف.

للتَّرادف سببان:

أحدهما أكثريٌّ: وهو أن يقع المترادفان من واضعين، بأن يضع أحد القبيلتين أحد الاسمين لمسمًّى، وتضع القبيلة الأخرى اسمًا آخرَ لذلك المسمَّى أيضًا، ثمَّ

---

(١) في (ق): تقوية.

(٢) في (ق): وحاصل الفرق أما في التأكيد فإن اللفظ الثاني.

اشتهر الوضعان والتبس الواضعان[1] واشتبه أحدهما بالآخر، وهذا القيدُ أعني قوله: «والتبسا» زائدٌ لا فائدة فيه، بل مُخلٌّ؛ لأنَّه يفهم منه أنَّه ولو[2] لم يلتبس وعُلِمَ الواضعان لم يكن اللَّفظ مترادفًا بل يُنسَبُ كلُّ لفظ إلى واضعِه، وليس كذلك، بل مترادف، عُلِمَ الواضع أم لا.

والسَّبب الثَّاني وهو الأقليُّ: وهو أن يقع من واضع واحد بأن[3] يضع شخص واحد كلا اللَّفظين لمعنى واحد لفائدتين:

إحداهما: تكثير الوسائل إلى تعبير المقصود بأيَّة عبارة سَهُلت عليه أو نُسي الآخر.

والثَّانية: التَّوسُّع في مجال البديع نظمًا ونثرًا؛ لرعاية طرق الفصاحة؛ كالسَّجع، والمجانسة، وغيرها.

قال: (الثَّانِيَةُ: أَنَّهُ خِلَافُ الأَصْلِ؛ لِأَنَّهُ تَعْرِيفُ المُعَرَّفِ وَمُحْوِجٌ إِلَى حِفْظِ الكُلِّ).

يعني التَّرادف خلاف الأصل لوجهين:

الأول: أنَّ التَّرادف تعريف المعرَّف؛ لأنَّ المعنى عُرِفَ من اللَّفظ الأول، والثَّاني تعريفٌ لما عُرِّفَ.

قلت: فيه نظرٌ؛ لأنَّه نصبُ علامةٍ ثانيةٍ لتحصيل المعرفة بهما بدلًا لا معًا، فلا يكون تعريفًا للمُعرَّف.

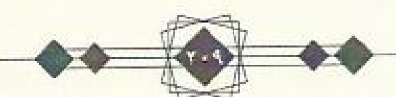
الثَّاني: أن التَّرادف مُحوِجٌ للمخاطَبين إلى حفظ جميع الألفاظ؛ لأنَّ عند عدم حفظ الكلِّ يختلُّ بالفَهم؛ لاحتمال أن يكون المعلومُ لأحد المخاطبين غير الاسم المعلوم للآخر، فعند التَّخاطب لا يعلم كلُّ واحدٍ منهما مقصودَ الآخر، ولا شكَّ أنَّ حفظ الكلِّ مشقَّةٌ والأصلُ عدمُها.

---

(١) في (ض): الوضعان. (٢) في (ق): لو.

(٣) في (ض): بل.





قال: (الثَّالِثَةُ: اللَّفْظُ يَقُومُ بَدَلَ مُرَادِفِهِ مِنْ لُغَتِهِ؛ إِذِ التَّرْكِيبُ يَتَعَلَّقُ بِالمَعْنَى دُونَ اللَّفْظِ).

هل يصحُّ إقامةُ كلِّ واحد من المترادفين مقامَ الآخر؟ فيه ثلاثة مذاهب، **أصحُّها** عند المُصنِّف: أنَّ المترادف يقومُ مقام الآخَرِ بشرط أن يكونَ مِن لُغَتِه:

أمَّا صِحَّةُ القيام: فلأنَّ التَّركيب يتعلَّق بالمعنى ولا يتعلَّق باللَّفظ؛ لأنَّ الغرض من تركيب الألفاظ تأديةُ المعنى المركَّب، والمعنَى لا يختلف بقيام أحدِ المترادِفَينِ مقامَ الآخر؛ لأنَّ كلَّ واحد من المترادفين يُفيدُ غيرَ ما أفاد الآخَرُ.

وأمَّا اشتراط كونِهما من لغة واحدة: فلأنَّ اختلاط لغةٍ بلغةٍ أُخرَى يستلزم ضمَّ مهمَلٍ إلى مستعمَلٍ، فإنَّ لفظ إحدى اللُّغتين بالنِّسبة إلى الأخرى مهملٌ، وفائدة الخلاف نقلُ الحديثِ بالمعنى[1].

قال: (الرَّابِعَةُ: التَّأْكِيدُ تَقْوِيَةُ مَدْلُولِ مَا ذُكِرَ بِلَفْظٍ ثَانٍ).

هذه المسألة ليست من التَّرادف بل من أحكام التَّأكيد وأقسامِه، إلَّا أنَّ مفهوم التَّأكيد قريبٌ من مفهوم[2] التَّرادف، ذكرَها في بحث التَّرادف تشبيهًا له به؛ لأنَّ في التَّرادف أيضًا تأكيدًا فقال: التَّأكيد تقويةُ مدلول ما ذُكر بلفظ ثانٍ، قوله: «**بلفظ**» متعلق بقوله: «**تقوية**» أي: تقوية المذكور بلفظ ثان، والمراد بقوله: «**ثانٍ**» أعمُّ من أن يكون مقدمًا أو مؤخرًا لا ما وقع في التَّرتيب مؤخرًا، فإنَّ المؤخَّر كما أنَّه ثانٍ للأوَّل فكذا المقدَّم ثانٍ للمؤخَّر، فلا يرد القَسَمُ و«إنَّ» و«أنَّ» واللَّام من المؤكِّدات المتقدِّمة[3].

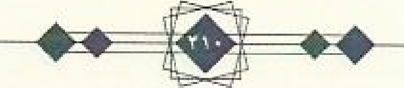
فإن قلت: يرِد على هذا الحدِّ: «التَّابعُ»؛ لأنَّ فيه تقويةً وتأكيدًا كما ذكرت.

---

(١) كتب بحاشية (ق): أي: يجوز نقل حديث النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ بالمعنى بشرط أن يكون بلغة العرب على مذهب المصنِّف.

(٢) في (ض): فهم.

(٣) كتب بحاشية (ق): أي: القَسَمُ وما بعده يقعنَ في أول الكلام، فهنَّ تأكيد للكلام الذي بعدهن، فكأنَّه ثانٍ للمؤخَّرِ، تأمَّل.



قلت: لا؛ لأنَّ التَّأكيد مستقلٌّ بخلاف التَّابع.

قال: (**فَإِمَّا أَنْ يُؤَكِّدَ بِنَفْسِهِ؛ كَقَوْلِهِ** عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا ثَلَاثًا**»[1]، **أَوْ بِغَيْرِهِ لِلْمُفْرَدِ؛ كَالنَّفْسِ وَالعَيْنِ وَكِلَا وَكِلْتَا، وَكُلٍّ وَأَجْمَعِينَ وَأَخَوَاتِهِ، وَالجُمْلَةُ كَإِنَّ**).

أي: بأن يكرر؛ كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا**» ثلاث مرَّات، ويسمى **تأكيدًا لفظيًّا**، أو بغيره، أي: بغير تكرارٍ ويسمَّى **تأكيدًا معنويًّا**.

وحينئذٍ إمَّا أن يكون:

❁ التَّأكيد للمفرد، أي: بغير[2] الجملة، سواءٌ كان للواحد المذكَّر أو المؤنَّث؛ كلفظ النَّفس والعين[3]،

❁ أو تأكيدًا للتَّثنية، مذكَّرًا كان أو مؤنَّثًا، مثل كلا وكلتا،

❁ أو تأكيدًا للجمع؛ كلفظ كلٍّ وأجمع وأخواته، أي: أكتع أبتع أبصع،

❁ أو تأكيدًا للجملة؛ كـ«إنَّ» والقَسَمِ ونحوها، وتفصيلُه إلى عِلْمٍ آخرَ[4].

قال: (**وَجَوَازُهُ ضَرُورِيٌّ، وَوُقُوعُهُ فِي اللُّغَاتِ مَعْلُومٌ**).

ذهب بعض النَّاس إلى منع التَّرادف والتَّأكيد، واستدلُّوا عليه بأنَّه خلافُ الأصل، وَرَدَّ المُصنِّف عليهم:

❁ بأنَّه إن كان النِّزاع في الجواز العقليِّ: **فباطل** بالضَّرورة؛ لأنَّ العقل لا يحيل تعدُّد الوسائل إلى تعبير[5] المقصود ولا التَّأكيد.

---

(١) رواه أبو داود (٣٢٨٥) عن عكرمة مرسلاً، ووصله ابن حبان (٤٣٤٣) عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٢) في (ق): لغير.

(٣) كتب بحاشية (ق): كما تقول: جاءني زيد نفسه أو عينه.

(٤) كتب بين الأسطر في (ق): أي: علم النحو.

(٥) في «تيسير الوصول إلى منهاج الأصول» (٢/ ٢٨٨): تعيين.



۞ وإن كان النِّزاع في الوقوع: **فباطل أيضًا**؛ لأنَّ مَن استقرأ لغة العرب علم أنَّه واقع، لكن إذا دار اللَّفظُ بين التَّرادف والتَّأكيد والتَّأسيس[1]؛ فالتَّأسيس أولى كما قدَّمنا في أوَّل الفصل.

والضَّمير في قوله: «**وَجَوَازُهُ**» يجوزُ عودُه إلى التَّأكيد وإلى التَّرادف وإليهما، أي: جواز ما ذُكِرَ في هذا الفصل.

---

(١) كتب بحاشية (ق): المراد بالتَّأسيس لا يكون تأكيدًا، يعني: إذا كان لفظًا يكون احتمال التَّرادف والتَّأكيد ويحتمل غيرهما، فعلى الأصل أولى.

قال: (الفَصْلُ الخَامِسُ: فِي الِاشْتِرَاكِ.

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الأُولَى: فِي إِثْبَاتِهِ. أَوْجَبَهُ قَوْمٌ بِوَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ المَعَانِيَ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ، وَالأَلْفَاظُ مُتَنَاهِيَةٌ، فَإِذَا وُزِّعَ لَزِمَ الِاشْتِرَاكُ، وَرُدَّ بَعْدَ تَسْلِيمِ المُقَدِّمَتَيْنِ بِأَنَّ المَقْصُودَ بِالوَضْعِ مُتَنَاهٍ).

المشترك: هو اللَّفظ الموضوع لكلِّ واحد من معنيين فصاعدًا، ولم يذكر المُصنِّف تعريف المشترك؛ لِما ذكر في تقسيم الألفاظ حيث قال: «**فَإِنْ وُضِعَ لِلْكُلِّ فَمُشْتَرَكٌ**»، فلذلك لم يذكُره ها هنا.

فإن قلت: قد ذكر تعريف التَّرادف أيضًا فلمَ ذكرَه؟

قلت: ليفرِّق بينه وبين التَّأكيد والتَّابع، أو ليذكر القيود المعتبرة في التَّرادف، وقد أهمله في التَّقسيم.

وقد اختُلف في المشترك على أربعة مذاهب:

أحدها: أنَّه واجب، أي: يجب بحكم المصلحة العامَّة أن يكون في اللُّغات ألفاظ مشتركة.

الثَّاني: أنَّه مستحيل.

الثَّالث: أنَّه ممكنٌ غير واقع.

الرَّابع: أنَّه ممكنٌ واقع، واختاره المُصنِّف.

واستدلَّ القائلون بالوجوب بوجهين:



الأول: أنَّ المعاني غيرُ متناهية[1]؛ لأنَّ الأعداد أحدُ أنواع المعاني وهي غير متناهية، إذ ما من عدد إلَّا وفوقَه عددٌ، والألفاظ متناهية؛ لأنَّها مركَّبة من الحروف المتناهية وهي ثمانية وعشرون حرفًا، والمركَّب من المتناهي متناهٍ، فإذا وُزعت الألفاظ المتناهية على المعاني الغير المتناهية لَزِمَ الاشتراك، وإلَّا يلزمْ خُلُوُّ بعضِ المعاني عن الألفاظ وهو محال، وإلى هذا أشار بقوله: «**أَوْجَبَهُ قَوْمٌ بِوَجْهَيْنِ**»:

الأول: «**أَنَّ المَعَانِيَ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ**» إلى آخره. وأشار إلى جوابه بقوله: «**وَرُدَّ**» يعني[2] أجاب المُصنِّف بوجهين:

أحدُهما: منع المقدِّمتين، أي: لا نُسلِّم أنَّ الألفاظ متناهيةٌ.

قوله: «لأنَّها مركبة من الحروف المتناهية[3]».

قلنا: ممنوع؛ لإمكان تركيبات غير متناهية بضم[4] كلِّ حرف مع آخَرَ إلى ما لا نهاية له.

الثَّاني: بعد تسليم المقدِّمتين أنَّ المقصود بالوضع متناهٍ، يعني المعاني التي تحتاج إلى التَّعبير عنها متناهية لكونها متصوَّرة، فلا يلزم من توزيع الألفاظ عليها وجوب الاشتراك.

وأجاب في المختصر بجوابٍ آخَرَ: وهو أنَّ الاشتراك إنَّما يكون بين معانٍ متضادَّة، وأمَّا المتماثلة فلا اشتراك فيها لفظًا[5]، فإقامة الدَّليل على أنَّ المعاني من حيث هي غير متناهية لا يلزم منه إثباته في المختلفة والمتضادَّة وهو المقصود[6].

---

(١) في (ض): متناه.

(٢) ليست في (ق).

(٣) في (ق): المركبة.

(٤) ليست في (ق).

(٥) من (ق).

(٦) كتب بين الأسطر في (ق): أي: الاشتراك في المتضادَّة.

قال: (الثَّانِي: أَنَّ[1] الوُجُودَ يُطْلَقُ عَلَى الوَاجِبِ وَالمُمْكِنِ، وَوُجُودُ الشَّيْءِ عَيْنُهُ، وَرُدَّ بِأَنَّ الوُجُودَ زَائِدٌ مُشْتَرَكٌ، وَإِنْ سُلِّمَ فَوُقُوعُهُ لا يَقْتَضِي وَجُوبَهُ[2]).

هذا هو الدَّليل الثَّاني أنَّ الوجود يُطلق على الواجب وعلى الممكن، ووجودُ كلِّ شيءٍ عينُه، على مذهب الأشعري، فالوجود الذي يطلق على الله تعالى عينُ ذاته تعالى، والذي يطلق على الممكن عينُ الممكن، والذَّاتان مختلفان بالماهيَّة فيكون الوجود مشتركًا بالاشتراك اللَّفظي، وهو المطلوب.

وأجاب المُصنِّف بوجهين:

أشار إلى أحدهما: بأنَّه لا نسلِّم أنَّ الوجودَ عينُ الماهيَّة، بل هو زائد عليها، كما ذهب إليه المُعتزلة والفلاسفة، فيكون مشتركًا اشتراكًا معنويًّا، فيكون متواطئًا.

وأشار إلى الجواب الثَّاني بقوله: «**وَإِنْ سُلِّمَ فَوُقُوعُهُ لا يَقْتَضِي وَجُوبَهُ**» يعني: سلَّمنا أنَّه مشترك بين الوجودات اشتراكًا لفظيًّا، هذا يدلُّ على أنَّ الاشتراك اللَّفظي واقعٌ، والوقوع لا يقتضي الوجوب الذي هو الدَّعوى؛ لأنَّ وقوع الشَّيء لا يستلزم وجوب وقوعه.

قال: (وَأَحَالَهُ[3] آخَرُونَ بِأَنَّهُ لا يُفْهِمُ الغَرَضَ فَيَكُونُ مَفْسَدَةً).

هذا هو المذهب الثَّاني وهو استحالة الاشتراك، واستدلُّوا على ذلك بأنَّ المشترك لا يفهم منه غرضُ المتكلِّم الذي هو المقصود بالوضع؛ لأنَّ دلالة المشترك بالنِّسبة إلى مَعنَيه متساويةٌ، فيتوقَّف الذِّهن، فلا يُفهم مقصود المتكلِّم، فيكون وقوعه مفسدة، والواضع حكيم فلا يضع ما هو سبب للمفسدة.

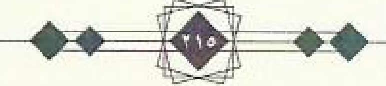
قال: (وَنُوقِضَ بِأَسْمَاءِ الأَجْنَاسِ).

---

(١) ليست في (ق).

(٢) في (ض): وجوده. وسيأتي في الشرح كما هو مثبت.

(٣) في (ض): واستحاله.



إشارة إلى الجواب يعني أنَّه منقوض بأسماء الأجناس، وتقريره: أنَّه لو كان عدمُ فَهمِ مراد المتكلِّم مانعًا للوضع، لزم عدمُ وقوع أسماء الأجناس؛ كالحيوان والإنسان، ألا ترى أنَّه لو قال: «اشتَرِ لي إنسانًا أو حيوانًا» لم يفهم المقصود، وكذلك الأسود ونحوُه[1] من المشتقَّات[2]، فإنَّه لا يدلُّ على خصوصيَّة تلك الذَّات كما تقدَّم في بحث الألفاظ، وتحقيق ذلك أنَّ المقصود من إطلاق اللَّفظ قد يكون فائدة إجماليَّة، وقد يكون فائدة تفصيليَّة، والألفاظ المشتركة وأسماء الأجناس وإن لم تفِد الفوائد التَّفصيليَّة لكنها تفيد الفوائد الإجماليَّة.

قال: (وَالمُخْتَارُ إِمْكَانُهُ؛ لِجَوَازِ أَنْ يَقَعَ مِنْ وَاضِعَيْنِ أَوْ مِنْ وَاضِعٍ وَاحِدٍ لِغَرَضِ الإِبْهَامِ حَيْثُ [يُجْعَلُ التَّصْرِيحُ سَبَبًا لِمَفْسَدَةٍ][3]).

هذا هو المذهب الثَّالث[4] وهو إمكان الاشتراك من غير الوقوع، وذلك لأنَّه يمكن أن يقع من واضعين ولَم يَعلَمْ كلُّ واحدٍ مِنهما وَضْعَ الآخَرِ، وهذا هو السَّبب الأكثري، وحينئذٍ لا يَلزَمُ ما قالوه من المفاسد؛ لأنَّ اجتنابها متوقِّف على العِلمِ بوقوع الاشتراك، والفرضُ[5] أن لا عِلمَ، وأن يكون مِن واضعٍ واحدٍ لغرضِ الإبهام على السَّامع حيث يكون التَّصريحُ سببًا لمفسدة، كما روي عن أبي بكر الصديق رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أنَّه قال في جواب كافر سأله: من هذا معك؟ لرسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وقتَ ذهابهما إلى الغار قال: رجل يَهديني السَّبيلَ[6].

---

(١) كتب بحاشية (ق): من الأبيض والأحمر وغيرهما.

(٢) كتب بحاشية (ق): لأن في معنى المشتق إبهام.

(٣) في (ض): نحل التصريح. والمثبت من المنهاج ص٦٨.

(٤) زاد في (ق): «المفهوم من قول المصنف، والمختار وقوعه؛ لأنه يفهم منه أنَّ غير المختار إمكانه مع عدم وقوعه». وجاءت الزيادة حاشية في حاشية (ز).

وكتب بحاشية (ق): من هذا التقسيم يفهم القسم الثاني؛ لأنَّ المختار ممكن وقوعه يفهم منه أنَّ غير المختار ممكن مع عدم وقوعه.

(٥) كتب بحاشية (ق): أي: يفرض بأنَّ الواضع الثاني لا يعلم وضع واضع الأوَّل.

(٦) رواه البخاري (٣٩١١).

أو لنسبة إلى الجهل، كما إذا سُئل عالِمٌ عن مسألة يعرفها مجملًا لا مفصلًا، فيخاف من **التَّصريح** أن لا يكون كذلك فيعدّ من الكاذبين، ومن **السُّكوت** فيعد من الجاهلين، فيُطلق لفظًا مشتركًا[1]، فأيُّ معنى يصحُّ فله أن يقول ذاك مرادِي، وهذا هو السَّبب الأقلي.

قال: (وَوُقُوعُهُ لِلتَّرَدُّدِ فِي المُرَادِ مِنَ القُرْءِ وَنَحْوِهِ).

إشارة إلى المذهب الرَّابع، عطفٌ على قوله: «**إِمْكَانُهُ**» أي: المختار إمكانه، والمختار وقوعُه، يعني منهم من سلَّم إمكانه ومنَع وقوعَه[2] وقال: ما يُظنُّ أنَّه مشترك فهو إمَّا متواطئ أو حقيقةٌ ومجازٌ، ثمَّ استدلَّ المُصنِّف على الوقوع[3] بأنَّا نتردَّد في المراد من القُرء والعَين والجَوْنِ، فلو كان متواطئًا أو حقيقة ومجازًا لما تردَّدنا.

قال: (وَوَقَعَ فِي القُرْآنِ مِثْلُ[4]: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[5]، ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ﴾[6]).

يعني اختُلِفَ في وقوع المشترك في القرآن، قال بعضهم: المشترك في القرآن غير واقع، واستدلُّوا على ذلك بأنَّه إمَّا أن يقع مبيَّنًا أو غير مبيَّن، وكلاهما باطل:

أمَّا وقوعه مبيَّنًا: فلأنَّه يلزم التَّطويل بلا فائدة لإمكان بيانه بمنفرد[7] لا يحتاج إلى بيان فلا يطول.

وأمَّا وقوعه غير مبيَّن: فلأنَّه غير مفيد، وحاصله لزوم ما لا حاجة إليه، أو ما لا يفيد، وكلاهما نقصٌ يجب تنزيه القرآن عنه.

والجواب: لا نسلِّم أنَّ وقوعه غيرَ مبيَّن غيرُ مفيد؛ لأنَّه يفيد فائدة إجماليَّة

---

(١) كتب بحاشية (ق): كما سئل عنه واحد من عدَّة الطلاق يقول في جوابه: ثلاثة قروء.

(٢) زاد في (ق): وهذا هو المذهب الثَّالث غير المختار.

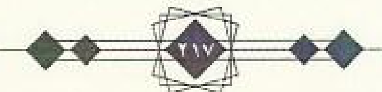
(٣) زاد في (ق): أي: على المذهب المختار.

(٤) في (ق): كقوله تعالى.

(٥) البقرة: ٢٢٨.

(٦) التكوير: ١٧٧.

(٧) في (ض): بمفرد.



كما ذكرنا في أسماء الأجناس، والدَّليل على وقوعه: مثل قوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾[1] فإنَّا نتردَّد بين الطُّهر والحيض ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ﴾[2] فإنَّا نتردَّد في عسعس بين أقبل وأدبر. وَإلَّا

قال: (الثَّانِيَةُ: أَنَّهُ بِخِلَافِ[3] الأَصْلِ، وَإِلَّا لَمْ يُفْهَمْ مَا لَمْ يُسْتَفْسَرَ، وَلَامْتَنَعَ الِاسْتِدْلَالُ بِالنُّصُوصِ، وَلِأَنَّهُ أَقَلُّ بِالِاسْتِقْرَاءِ، وَيَتَضَمَّنُ مَفْسَدَةَ السَّامِعِ؛ لِأَنَّهُ رُبَّمَا لَمْ يَفْهَمْ وَهَابَ اسْتِفْسَارَهُ، أَوِ اسْتَنْكَفَ، أَوْ فَهِمَ غَيْرَ مُرَادِهِ، وَحَكَى لِغَيْرِهِ؛ فَيُؤَدِّي إِلَى جَهْلٍ عَظِيمٍ).

الاشتراك وإن كان واقعًا جائزًا لكنَّه خلافُ الأصل، ونعني به أنَّ اللَّفظ متى دار بين الاشتراك والانفراد كان الغالب الانفراد واحتمال الاشتراك مرجوحٌ.

واستدلَّ المُصنِّف على ذلك بوجوه:

الأول: أنَّه لو لم يكن كذلك يعني لو لم يكن مرجوحًا لكان إمَّا راجحًا على الانفراد، أو مساويًا له، فلا يحصل التَّفاهم عند التَّخاطب إلَّا بالاستفسار، ثمَّ نحتاج إلى البيان، والبيانُ محتاج إلى استفسار آخَرَ[4] ويلزم التَّسلسلُ، وهو باطلٌ؛ فإنَّ الفَهمَ يحصل بمجرَّد إطلاق اللَّفظ من غير احتياج إلى الاستفسار، فيكون الاشتراك مرجوحًا وهو المطلوب.

الثَّاني: لو تساوَى احتمالُ الاشتراكِ والانفرادِ[5] لامتنع الاستدلالُ بالنُّصوص على إفادة الظُّنون، فضلًا على إفادة تحصيل العلوم؛ لجواز أن يكون ألفاظها موضوعة لمعانٍ أُخر، وتكون تلك المعاني هي المرادةَ، ونحن لا نعلمها، وحينئذٍ لا [يمكن التَّمسُّك][6] بالنُّصوص.

الثَّالث: الاستقراء يدلُّ على أنَّ الكلمات المشتركة أقلُّ من المفردة، والكثرةُ سبب الرجحان، فيكون الاشتراك مرجوحًا.

---

(1) البقرة: ٢٢٨.
(2) التكوير: ١٧.
(3) في (ق): على خلاف.
(4) من (ق).
(5) في (ض): والإفراد.
(6) في (ض): يتمكن المتمسك.



الرَّابع: الاشتراك يتضمَّن مفاسد للسَّامع واللَّافظ، فينبغي ألَّا يكون موضوعًا، أمَّا مفسدة السَّامع فلأمرين:

أحدهما: أنَّ الغرض من الكلام هو حصول الفَهم، وربَّما فُقدت القرائن فلم يفهم مراد المتكلِّم، وَهَابَ السَّامعُ من المتكلِّم لمنصبه، أو استنكف إمَّا لحقارة المتكلِّم، وإمَّا لكون الاستفسار مشعرًا بعدم الفَهم، والنَّاس يستنكفون من عدم الفهم؛ لأنَّه عارٌ.

الثَّاني: أنَّ السَّامع قد يَفهَمُ غير مراد المتكلِّم فيقع في الجهل ويحكيه لغيره فيوقعهم في الجهل أيضًا، فيصير ذلك سببًا لجهل جمع عظيم.

قال: (وَاللَّافِظِ؛ لِأَنَّهُ قَدْ يُحْوِجُهُ إِلَى الإِضْرَارِ[1] أَيْضًا، أَوْ يَعْتَمِدُ فَهْمَهُ فَيَضِيعُ غَرَضُهُ فَيَكُونُ مَرْجُوحًا).

قوله: «واللَّافظ» مجرورٌ عطف على «السَّامع»، أي: ويتضمَّن مفسدة السَّامع ومفسدة اللَّافظ، أمَّا [مفسدة السَّامع فكما مرَّ، وأمَّا][2] مفسدة اللافظ فمن وجهين:

أحدهما: أنَّ الاشتراك يُحوج اللَّافظ إلى الإفراد أيضًا؛ لأنَّه إذا تلفَّظ بالمشترك ولم يفهم السَّامع مرادَه منه فيجب عليه التَّلفُّظ بما يدلُّ عليه بطريق الإفراد فيقع المشترك عبثًا ضائعًا.

الثَّاني: أنَّ اللَّافظ بالمشترك ربَّما يعتمد على فهم السَّامع مع أنَّ السَّامع لم يفهم كلامه فيضيع غرضُ اللَّافظ، كمن قال لعبده: «أعطِ الفقير عينًا» على ظنٍّ أنَّه فَهِمَ الماءَ وقد فهم السَّامع الذَّهَبَ فيُعطيه الذَّهَبَ فيضيع غرضُ السَّيد، وإذا كان الاشتراك متضمنًا لهذه المفاسد[3] مع كونه قليل الوجود فيكون مرجوحًا.

قال: (الثَّالِثَةُ: مَفْهُومَا الْمُشْتَرَكِ إِمَّا أَنْ يَتَبَايَنَا؛ كَالقُرْءِ لِلْحَيْضِ وَالطُّهْرِ، أَوْ يَتَوَاصَلَا

---

(١) في (ض): الاطراد. (٢) ليس في (ق)، (ز).

(٣) في (ق): المفسدة.



فَيَكُونُ أَحَدُهُمَا جُزْءَ الآخَرِ؛ كَالْمُمْكِنِ لِلْعَامِّ وَالخَاصِّ، أَوْ لازِمًا لَهُ؛ كَالشَّمْسِ لِلْكَوْكَبِ وَضَوْئِهِ).

إشارة إلى أقسام لفظ المشترك باعتبار مفهوماته، فنقول: لا بدَّ للمشترك من معنيين فصاعدًا، فالمفهومان إمَّا أن يتباينا أو يتواصلا، فإن تباينا أي: لم يصدق أحدهما على الآخر فهما متضادَّان؛ كالقُرء الموضوع للطُّهر والحيض، وإن صحَّ اجتماعهما فهما متواصلان، فإمَّا أن يكون أحدُهما جزءًا للآخر كالإمكان، فإنَّه موضوعٌ للعام والخاص، والعامُّ جزءٌ للخاص، وإمَّا أن يكون لازِمًا له؛ كالشَّمس الموضوعِ للقُرص والشُّعاع اللَّازم للقرص.

قال: (الرَّابِعَةُ: جَوَّزَ الشَّافِعِيُّ وَالقَاضِيَانِ وَأَبُو عَلِيٍّ إِعْمَالَ الْمُشْتَرَكِ فِي جَمِيعِ مَفْهُومَاتِهِ الغَيْرِ المُتَضَادَّةِ، وَمَنَعَهُ أَبُو هَاشِمٍ وَالكَرْخِيُّ وَالبَصْرِيُّ وَالإِمَامُ.

لَنَا: الوُقُوعُ فِي قَوْلِهِ تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾[1]، وَالصَّلاةُ مِنَ اللهِ مَغْفِرَةٌ، وَمِنْ غَيْرِهِ اسْتِغْفَارٌ).

واعلم أنَّ هذه المسألة ممَّا اشتبه على كثيرٍ من المحصِّلين ولم يحرِّر محلَّ النِّزاع كما ينبغي أحدٌ من الشَّارحين، وكنتُ في تفتيشه وتنقيحه مدَّة من الزَّمان وبُرهة من الأوان، وكم راجعتُ إلى فضلاء عصري، وكم ناجيت مع كُملاء دهري حتى حصَّلتُ ما يصلح لاتِّضاحه ولا مزيدَ على إفصاحه، وتحرير محلِّ البحث من المهمَّات وتجريده لازمٌ من التَّطويلات.

فأقول: لإطلاق لفظ المشترك على معانيه أربعة أحوال:

الأولى: أن يطلق إطلاقًا واحدًا[2] ويرادُ به كلُّ واحد من معنييه كما يقال: المولى يستحقُّ أن يُنعم عليه، ويراد به المعتِق والمعتَق[3]، وهذا هو محلُّ الخلاف، والقائل

---

(١) الأحزاب: ٥٦.

(٢) كتب بحاشية (ق): أي: بلا قرينة.

(٣) كتب بحاشية (ق): لأنَّ لفظ المَولى صادق على المعتِق والمعتَق.

بالجواز منهم من قال: إنَّه حقيقة فيهما[1] يجب حمله عليهما[2] عند عدم القرينة، وهو مذهب الشافعي.

الحالة الثَّانية: أن يطلق ويراد به كلُّ واحد على سبيل البدل، والفرق بينهما أنَّ الحكم في الأول مسندٌ إلى كلِّ واحد، وفي هذا إلى واحد مبهم غير معيَّن.

الحالة الثَّالثة: أن يطلق إطلاقًا واحدًا ويراد به مجموع معانيه من حيث المجموع، والفرق أنَّ الأوَّل كلٌّ إفراديٌّ، أي: الحكم مسند إلى كلِّ واحدٍ واحدٍ، وهذا كُلٌّ مجموعيٌّ[3]، أي: الحكم مسند إلى المجموع من حيث هو.

الحالة الرَّابعة: أن يُطلَقَ ويراد به مسمَّى اللَّفظ، أو ما لا يتجاوز عنه، كما يراد بالعين مسمَّى العين، أو يراد بالقُرء ما لا يتجاوز الطُّهر والحيض[4]، ولا كلام في صحَّة هذه[5] الثَّلاث إلَّا أنَّه قيل في الثَّانية حقيقة وفي الأخيرين مجاز.

إذا عَرفتَ هذا فمفهوما المشترك إمَّا أن يمكن الجمع بينهما، والمراد من الجمع: إمكان إرادتهما في إطلاق واحد، أو لم يمكن، فإن لم يمكن فلا يجوز إرادتُهما وهو ظاهر، وإن أمكن الجمع بينهما ففيه[6] تفصيل، فإن لم يكونا متضادَّين فلا كلام في جوازه كما يقال: يُعجِب زيدًا العينُ، ويراد الجارية والذَّهب، وإن كانا متضادَّين، فإن لم يمكن إرادتهما في وقت واحد، كما يقال: أقرأَتْ هندٌ وقتَ كذا، ويراد الطُّهر والحيض، أو هذا المحلُّ جَونٌ في وقت كذا، فلا يجوز أن يراد السَّوادُ والبياضُ في ذلك الوقت، فهذا القسم ممَّا لا يجوز عقلًا ولا نقلًا وإن أمكن إرادتهما، كما يقال: رأيت الجونَ أو العين جسم، أو العدَّة أقراء، أو يكون المحكوم عليه بالمشترك متعددًا نحو: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾[7] فيجوز.

---

(١) في (ق): فيها. (٢) في (ق): عليها.

(٣) في (ق): مجموع.

(٤) كتب بحاشية (ق): أي: لا يتجاوز عن أكثر مدة الطهر ومدة الحيض.

(٥) كتب بحاشية (ق): أي: هذه الأحوال الثلاث الأخر، ومحل الخلاف الحالة الأولى.

(٦) في (ق): فيصير. (٧) الأحزاب: ٥٦.

إذا عرفت ذلك فالمتنازع فيه هو الحالة الأولى، وهي أن يطلق اللَّفظ المشترك ويراد به كلّ واحد من معانيه الغير المتضادَّة، أو من معانيه المتضادَّة ممكن الإرادة كما مثَّلناه[1]، وكلام المُصنِّف ساكت عن هذا القسم.

قوله: «جَوَّزَ الشَّافِعِيُّ» يعني: جوز الشافعي والقاضي أبو بكر من الأشاعرة والقاضي عبد الجبار من المُعتزلة وأبو عليٍّ الجُبَّائيُّ إعمالَ اللَّفظ المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادَّة والمتضادَّة جائزة[2] الإرادة، وهو المختار عند المُصنِّف، ومنع استعماله على هذا الوجه أبو هاشم الجُبَّائيُّ والكَرْخِيُّ وأبو الحسين البصري والإمامُ.

ثمَّ المانعون اختلفوا فيما بينهم:

فمنهم من منعه لامتناع القصد إليها في حالة واحدة، وأنت تعلم من تحرير محل النِّزاع أنَّ هذا غيرُه.

ومنهم من منعه؛ لأنَّ اللَّفظ وضع للجميع، وهم لا يُجوِّزون الإطلاق بطريق المجاز دون الحقيقة، وإليه ذهب أكثر المتأخرين.

وهذه الدَّعوى أيضًا غير محلِّ النِّزاع؛ لأنَّ المراد بالجميع الكلُّ الإفرادي لا المجموعي كما عرفت.

لنا على المذهب المختار أي الدَّليل على جواز الاستعمال: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾[3] الآية، ووجه الدَّلالة: الصَّلاة لفظ مشترك بين المغفرة والاستغفار وهما معنيان مختلفان، والمراد في الآية كِلَا معنييه دفعةً واحدة؛ لأنَّ الصَّلاة من الله المغفرة لا الاستغفار، ومن الملائكة عكسه، والوقوع دليل الجواز.

---

(١) كتب بين الأسطر في (ق): رأيت الجون والعين جسم.

(٢) في (ق): الجائزة.

(٣) الأحزاب: ٥٦.



فإن قلت: لم فسَّرت الصَّلاة من الله بالمغفرة دون الرَّحمة كما فسَّرها غيرك بالرَّحمة؟

قلت: لأنَّ الرَّحمة من الله تعالى أيضًا مجاز؛ لأنَّها رِقَّة القلب، بخلاف الحقيقة، وكلامنا في الحقيقة دون المجاز.

قال: (قِيلَ: الضَّمِيرُ مُتَعَدِّدٌ فَيَتَعَدَّدُ الدَّلِيلُ.

قُلْنَا: يَتَعَدَّدُ مَعْنًى لا لَفْظًا وَهُوَ المُدَّعَى، وَفِي قَوْلِهِ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ﴾[1] الآية).

هذا اعتراض على دليلنا، وتقريره: أنَّ ﴿يُصَلُّونَ﴾ فيه واو الجمع متعددٌ بالحقيقة[2]، فضميرٌ عائد إلى الله وضميرٌ عائد إلى الملائكة، وإذا تعدَّد الضَّميران فقد تعدَّد الفعل، فكأنَّه قيل: إنَّ الله يصلِّي والملائكة يصلُّون، وقد عرفت في تحرير محلِّ النِّزاع أنَّ النِّزاع إنَّما هو في استعمال لفظٍ واحدٍ في كلِّ واحدٍ واحدٍ مِن معنيَيهِ، وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: يَتَعَدَّدُ مَعْنًى لا لَفْظًا**» وهو المدَّعى، تقريره: إنَّك إن أردت بتعدُّد الفعل تعدُّده لفظًا: **فممنوع**، وإن أردت به تقديرًا: **فمسلَّم**، لكن الملفوظ يكون واحدًا مرادًا به المعاني المختلفة وذلك عينُ المدَّعَى.

فإن قلت: إنَّه يجوز أن تكون الصَّلاة مستعملًا في القدر المشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء بإظهار شرفه، كما صرَّح به في «المستصفى»[3].

قلت: إطلاق الصَّلاة على الاعتناء مجاز، وبحثُنا في الحقيقة، والمجاز خلاف الأصل.

فإن قلت: وكذا الحمل على المجموع مجاز فلم رجَّحتم أحد المجازين على الآخر؟

---

(١) الحج: ١٨.

(٢) ليست في (ق).

(٣) «المستصفى» (٢/ ١٤٣).

قلت: ليس الحمل على المجموع بل على كلٍّ واحد واحد وهو حقيقة كما عرفت، والحقيقة أولى من المجاز، مع أنَّه سيجيء الفرق بين الحمل والاستعمال، وهنا استعمالٌ لا حملٌ.

فإن قلت: لِمَ لا يجوز أن يكون الخبر محذوفًا يكون تقدير الكلام أنَّ الله يصلي والملائكة يصلُّون فلا يكون ممَّا نحن فيه؟

قلت: فيه إضمارٌ، والإضمار خلاف الأصل.

قوله: «**وَفِي قَوْلِهِ تعالى**: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ﴾[1] **الآية**»، هذا هو الدَّليل الثَّاني على جواز الاستعمال، وتقريره: أنَّه تعالى قال: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ﴾[2]، ووجه الدَّلالة أنَّ الله تعالى أراد بالسُّجود ها هنا: الخشوع والانقياد؛ لأنَّه هو المتصوَّر من الدوابِّ، وأراد به أيضًا: وضع الجبهة على الأرض، وإلَّا لكان تخصيص كثير من النَّاس غير مفيد؛ لاستواء الكلِّ من النَّاس والدَّوابِّ في السُّجود بمعنى الانقياد، فثبت إرادة المعنيين المختلفين وهو المدَّعى.

قال: (قِيلَ: حَرْفُ العَطْفِ بِمَثَابَةِ العَامِلِ).

هذا اعتراض على الدَّليل، بيانه: أنَّ حرف العطف بمثابة العامل، فكأنَّه قيل: يسجد له من في السَّماوات ويسجد له من في الأرض، إلى آخر الآية، فيكون الأفعال متعدِّدة مستعملة في معانٍ مختلفة، وذلك غير ما نحن فيه.

قال: (قُلْنَا: إِنْ سُلِّمَ فَبِمَثَابَتِهِ بِعَيْنِهِ).

أجاب المُصنِّف عن هذا الاعتراض بوجهين:

الأول: لا نسلِّم أنَّ حرف العطف بمثابة العامل، بل حرف العطف لدلالة أنَّ الثَّاني شريك في موجب الإعراب، والعامل في الثَّاني هو الأوَّل، وعمل الأول منصبٌّ على

---

(١) الحج: ١٨.　　(٢) الحج: ١٨.



القبيلين، أي: المعطوف عليه والمعطوف، انصبابةً واحدةً، وهذا هو الأصحُّ من المذاهب في عامل المعطوف.

الثَّاني: إن سلَّمنا أنَّ العاطفَ بمثابة العامل، لكن يكون بمثابة العامل الأوَّل بعينه؛ لكون حرف العطف قرينة له، وإذا كان بمثابته بعينه لا اختلَّ المعنى؛ لإفضائه إلى أن يكون المراد بالسُّجود وضع الجبهة في الكلِّ، وهو ظاهر البطلان، أو نقول: فيكون اللَّفظ واحدًا والمعنى مختلفًا، وهو عين المدَّعى.

قال: (قِيلَ: يُحْتَمَلُ وَضْعُهُ لِلْمَجْمُوعِ أَيْضًا فَالإِعْمَالُ فِي البَعْضِ).

هذا إيراد على التَّمسُّك بهاتين الآيتين، وبيانه: أنَّه يحتمل أن يكون لفظ الصَّلاة والسُّجود في الآيتين موضوعًا للمجموع من حيث هو مجموع كما هو موضوع لكلِّ واحد واحد، فيكون السُّجود مثلًا موضوعًا لثلاثة معانٍ:

(١) لوضع الجبهة على انفراده،

(٢) وللانقياد على انفراده،

(٣) ولهما[1] معًا.

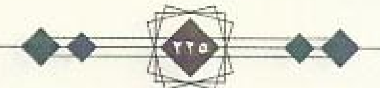
فعلى هذا يكون استعمال اللَّفظ في المجموع استعمالًا في بعض معانيه لا في كلِّها وهو خلاف المدعى.

قال: (قُلْنَا: فَيَكُونُ المَجْمُوعُ مُسْنَدًا إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ، وَهُوَ بَاطِلٌ).

إشارة إلى الجواب، وتوجيهه: أنَّه لو كان المجموع مُرادًا يلزم أن يكون المجموع من المغفرة والاستغفار مسندًا إلى الله وإلى الملائكة، وهو باطلٌ بالضَّرورة، ويكون المجموع من وضع الجبهة والخشوع مسندًا إلى كلِّ واحد من الشَّجر والدَّواب وغيرهما ممَّا ذكر في الآية، وهو مُحالٌ.

---

(١) كتب بحاشية (ق): لوضع الجبهة والانقياد معًا.



وقيل: هذا الجواب ضعيف؛ لأنَّه إنَّما يلزم ذلك لو لم يكن في المسند إليه تعدّدٌ، أمَّا إذا كان فيه تعدُّدٌ فلا يلزم ذلك؛ لأنَّه يسند إلى كلِّ واحد ما يليق به، وفي الآيتين كذلك، بل الجواب الصَّحيح: أنَّ هذا السُّؤال غيرُ وارد من أصله؛ لأنَّ محلَّ النِّزاع في كلِّ الإفرادي لا المجموعي كما عرفت مرارًا[1].

قال: (وَاحْتَجَّ الْمَانِعُ بِأَنَّهُ إِنْ لَمْ يَضَعِ الْوَاضِعُ لِلْمَجْمُوعِ لَمْ يَجُزِ اسْتِعْمَالُهُ فِيهِ).

هذا دليل المانع من استعمال اللَّفظ المشترك في جميع معانيه، وهو أنَّه إن لم يوضع للمجموع لم يجُز استعماله فيه؛ لأنَّه استعمال في غير مدلوله، وإن وضع له أيضًا كان استعمالًا في بعض معانيه وهو غير المدَّعى، ولم يتعرَّض المُصنِّف للشِّق الثَّاني وهو الوضع؛ لأنَّه معلوم ممَّا تقدَّم.

فإن قلت: لم قال: «احتجَّ المانع» ولم يقل «المانعون»؟

قلت: لأنَّ المانعين اختلفوا فيما بينهم في سبب المنع، فقال بعضهم: سببه عدم الوضع له. وقال بعضهم: سببه امتناع الإرادة، أي: يستحيل أن يراد باللَّفظ الواحد في الوقت الواحد أكثرُ من معنًى واحد، والمختار الأوَّل، ولهذا قال: «احتجَّ المانع» بالمفردِ دون الجمع؛ لئلَّا تفيد العموم والاستغراق.

قال: (قُلْنَا: لِمَ لَا يَكْفِ الْوَضْعُ لِكُلِّ وَاحِدٍ لِلِاسْتِعْمَالِ فِي الْجَمِيعِ).

إشارة إلى الجواب، ويمكن تقريره بوجهين:

الأول: أنَّه لِمَ لا يكون الوضع لكلِّ واحد كافيًا للاستعمال في الجميع، يعني كون اللَّفظ موضوعًا لهذا ليدلَّ عليه بالمطابقة، وللآخر كذلك، ولا يكون الانفراد قيدًا في الوضع ولا الاجتماع، وحينئذٍ إذا استعمل في الجميع يكون مستعملًا فيما وضع له، فيكون حقيقةً، لم قلتم ليس كذلك؟

---

(١) في (ق): مرات.



وبهذا التَّقرير سقط تشنيعُ السَّيد العِبْرِيِّ[١] على المُصنِّف «بأنَّ هذا المنعَ مكابرةٌ»، وإنَّما يكون كذلك لو كان المجموع من حيث المجموع قيدًا في الوضع؛ كدلالة العشرة على آحادها، وليس كذلك، بل اللَّفظ موضوع لكلٍّ واحد من المفهومين، لا بشرط شيء من الانفراد والاجتماع، تأمَّل فإنَّه دقيق ومع دقَّته جليٌّ على الفطِن.

الوجه الثَّاني: لِمَ لا يكون الوضع لكلٍّ واحد كافيًا للاستعمال في المجموع مجازًا من باب إطلاق اسم الجزء على الكلِّ، مع أنَّ محلَّ النِّزاع هو الكلُّ الإفراديُّ لا الكلُّ المجموعي، فهذا السُّؤال غير وارد من الأصل[٢]، لكنَّ المُصنِّف تبرَّع بالجواب؛ لأنَّه لا يخلو عن فائدة ولذلك قال: «**فِي الجَمِيعِ**» دون «المجموع».

قال: (**وَمِنَ المَانِعِينَ مَنْ جَوَّزَ فِي الجَمْعِ وَالسَّلْبِ، وَالفَرْقُ ضَعِيفٌ**).

يعني أنَّ المانعين من الاستعمال اختلفوا:

❁ فمنهم من منع مطلقًا.

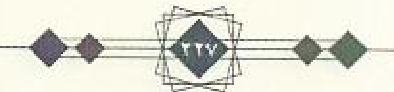
❁ ومنهم من فصَّل، فجوَّز الاستعمال في الجمع مثبتًا كان أو منفيًّا، نحو: اعتدِّي بالأقراء ولا تعتدِّي بالأقراء؛ لأنَّ الجمع متعدِّد، فجاز تعدُّد مدلولاته، بخلاف المفرد، وحكم التَّثنية حكمُ الجمع.

❁ ومنهم من فصَّل أيضًا فأجاز استعماله في السَّلب وإن لم يكن جمعًا، نحو: لا تعتدِّي بقُرء، ومنعه في الإثبات؛ لأنَّ السَّلب يفيد العموم فيتعدَّد، بخلاف الإثبات، ففي كلام المُصنِّف حذفٌ لا بدَّ من تقديره وتقديرُ كلامه: ومن المانعين من جوَّز في الجمع، ومنهم من جوز في السَّلب وإن لم يكن جمعًا فهما فرقتان لا فرقةٌ واحدة، فافهم.

---

(١) «شرح العبري على منهاج البيضاوي» (ق ٣٥ب) قال: هذا المنع مكابرةٌ فإن المجموع مغاير لكل واحد من المعاني...

(٢) في (ق): أصله.



وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «وَالفَرْقُ ضَعِيفٌ»:

❁ **أمّا في الجمع**: فلأنَّ الجمع يفيد تعدُّد معنى المفرد، فإنَّ قول القائل: «اعتدِّي بأقراء» معناه: بقُرء بقُرء بقُرء، فكما لا يصحُّ في المفرد لا يصحُّ في الجمع، فإنَّ آحاد الجمع يجب أن يكون من جنس واحد.

❁ **وأمّا في السَّلب**: فلأنَّ النَّفي لا يفيد إلَّا رفع مقتضى الإثبات، فإذا لم يُفِدْ في جانب الإثبات لا يفيد في جانب السَّلب أيضًا.

قال: (وَنُقِلَ عَنِ الشَّافِعِيِّ وَالقَاضِي الوُجُوبُ حَيْثُ لا قَرِينَةَ).

واعلم أنَّ هذه مسألة أخرى ليست من مسألة استعمال اللَّفظ المشترك في معانيه المختلفة في شيء، ولم يتنبَّه أحدٌ من شارحي «المنهاج» لهذا، وتحقيقه موقوف على معرفة الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل:

فالوضعُ: جعل اللَّفظ دليلًا على المعنى؛ كتسمية الولد زيدًا، وهذا أمر متعلِّق بالواضع.

والاستعمالُ: إطلاق اللَّفظ وإرادة المعنى، وهو من صفات المتكلِّم.

والحملُ: اعتقادُ[1] السَّامع مراد المتكلِّم، أو ما اشتمل على مراده.

إذا عرفت هذا فالمسألة السَّابقة تبيَّن فيها إطلاق المتكلِّم لفظ المشترك وإرادة جميع معانيه، وفي هذه يُبين أنَّ السَّامع إذا سمع لفظًا مشتركًا ولم تكن قرينةٌ تخصِّص بعض معانيه يجب عليه أن يحمل على جميع معانيه تحصيلًا لمراد المتكلِّم، كما إذا قال السَّيد لعبده: «حَصِّل جَوْنًا» يجب عليه تحصيل أبيض وأسود، وهذا ممَّا[2] يمكن الجمع والتَّحصيل، ولأجل هذا الفرق قال في الاستعمال: جَوَّز، وفي الحمل يجب.

---

(١) كتب بحاشية (ق): أي: فهم السامع.


(٢) في (ق): فيما.



إذا تحقَّق هذا الفرق فتقدير كلام المُصنِّف: نقل عن الشافعي والقاضي أبي بكر الباقلاني وجوبُ حملِ لفظِ المشترك على جميع معانيه؛ حيث لا قرينةَ تدلُّ على تعيين مراده؛ إذ لو لم تحمل عليه:

❁ فإمَّا أن لا يحمل على شيء من معانيه، وذلك إهمال اللَّفظ بالكليَّة، وهو ظاهر البطلان.

❁ أو يحمل على بعض دون بعض، وذلك ترجيح بلا مرجِّح؛ لاستواء الوضع بالنِّسبة إليها وعدم القرينة المعيَّنة للبعض، وذلك أيضًا محالٌ، فتعيَّن الحمل على الكلِّ وهو المطلوب.

قال: (الخَامِسَةُ: المُشْتَرَكُ إِنْ تَجَرَّدَ عَنِ القَرِينَةِ فَمُجْمَلٌ، وَإِنْ قُرِنَ بِهِ مَا يُوجِبُ اعْتِبَارَ وَاحِدٍ تَعَيَّنَ أَوْ أَكْثَرَ فَكَذَا عِنْدَ مَنْ يُجَوِّزُ الإِعْمَالَ فِي مَعْنَيَيْنِ، وَعِنْدَ المَانِعِ مُجمَلٌ أَوْ إِلْغَاءَ البَعْضِ فَيَنْحَصِرُ المُرَادُ فِي البَاقِي، أَوِ الكُلِّ فَيُحْمَلُ عَلَى المَجَازِ، فَإِنْ تَعَارَضَتْ حُمِلَ عَلَى الرَّاجِحِ هُوَ أَوْ أَصْلُهُ، فَإِنْ تَسَاوَيَا أَوْ تَرَجَّحَ أَحَدُهُمَا وَأَصْلُ الآخَرِ فَمُجْمَلٌ).

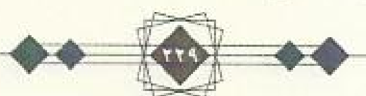
اللَّفظ المشترك قد يقترن به قرينةٌ مُبيِّنة للمراد، وقد يتجرَّد عنها:

❁ فإن تجرَّد عنها فهو مجملٌ، إلَّا عند الشافعي والقاضي أبي بكر، فإنَّه يُحمَلُ على الجميع كما تقدَّم، واختار المُصنِّف أنَّه مجمل، واختار في استعمال اللَّفظ المشترك في جميع معانيه أنَّه جائزٌ، فاختياره في الحمل[1] خلافُ اختياره في الاستعمال[2]، فعلم منه أنَّه فرق بين الحَمل والاستعمال، وقد تقدَّم بيانه.

❁ وإن اقترنت به قرينة فقد تدلُّ على الاعتبار، أي: إعمال اللَّفظ إمَّا للبعض أو للكلِّ، وقد تدلُّ على الإلغاء إمَّا للبعض أو للكلِّ أيضًا، فهذا أربعة أقسام ذكرها

(١) كتب بحاشية (ض): وهو عدم جواز الحمل. وبين الأسطر في (ق): وهو عدم الحمل.

(٢) كتب بحاشية (ض)، وبين الأسطر في (ق): وهو الجواز.



المُصنِّف على التَّرتيب:

الأول: أن يقترن به ما يوجب إعمالَه في واحد معيَّن تعيَّن الحمل عليه؛ كقولك: رأيت عينًا باصرةً وإن كان غير معيَّن فمُجمل، ولم يذكره المُصنِّف لظهوره.

الثَّاني: ما يوجب إعماله في أكثر من واحد[1]، فيحمل على الكلِّ عند الشَّافعي، وعند غيره مجمل.

الثَّالث: أن يقترن به ما يوجب إلغاءَ البعض [فينحصر المراد في الباقي][2]؛ كقولك: رأيت عينًا لا يقوَّم به الأشياء[3]، فإن كان الباقي واحدًا حُمل عليه، وإن تعدَّد فهو مجمل، وعند الشافعي حُمل على الكلِّ، هذا إذا كان البعض الملغى معينًا، وإلَّا فهو مجمل.

الرَّابع: أن يقترن به ما يوجب إلغاء[4] الكلِّ، فيحمل على المعنى المجازي؛ لتعذر الحقيقي، فإن كان بعضه ذا مجاز فقد حمل عليه، وإن كان لكلٍّ منها مجازٌ فقد تعارضت المجازات، فحينئذٍ إن ترجَّح بعض المجازات حُمل على الرَّاجح[5]، ورجحانه: إمَّا بنفسه وذلك بأن تتساوى الحقائق ويكون بعض المجازات أقرب إلى حقيقته من الآخر، وإمَّا بأصله وهو الحقيقة، وذلك بأن يتساوى المجازات، ولكن يكون بعض الحقائق أرجح من بعض لو عُدمت القرينة الملغية، فإن تساوى الحقائق

---

(١) كتب بحاشية (ق): يحمل على الأنوار وعلى النبات وعلى الدواب.

(٢) جاءت في (ق) بعد قوله: إلا شيئًا.

(٣) كتب بحاشية (ق): احتراز عن الذهب والماء؛ لأن الإنسان يقوى بها بخلاف الأخريات.

(٤) كتب بحاشية (ق): نحو وجدت شمسًا كاشفة المعقول، فإن تعارضت حمل على الراجح هو كحمل نحو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الطواف بالبيت صلاة» على اعتبار شرائطها فيه شرعًا دون الدعاء فإنه لم يبعث لتعريف اللغة.

(٥) كتب بحاشية (ق): كنفي الصحة من نحو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» لأنها أقرب إلى الحقيقة.



والمجازات بقي الإجمالُ، وكذلك إن ترجَّح بعض المجازات على البعض الآخر، ولكن رجح أصل ذلك وهو حقيقة على أصل هذا، فبقي الإجمالُ أيضًا.



قال: (الفَصْلُ السَّادِسُ: فِي الحَقِيقَةِ وَالمَجَازِ.

الحَقِيقَةُ: فَعِيلَةٌ مِنَ الحَقِّ بِمَعْنَى الثَّابِتِ أَوِ المُثْبَتِ نُقِلَ إِلَى العَقْدِ المُطَابِقِ ثُمَّ إِلَى اللَّفْظِ المُسْتَعْمَلِ فِيمَا وُضِعَ لَهُ فِي اصْطِلَاحِ التَّخَاطُبِ).

ذكر في هذا الفصل مقدِّمةً وثمان مسائل:

أمَّا المقدِّمة ففي الكلام على لفظ الحقيقة والمجاز، وعلى معناهما لغةً واصطلاحًا، والمقصود بيان أنَّ إطلاقَ لفظ الحقيقة والمجاز على المعنى العُرفي على سبيل المجاز.

أمَّا الحقيقة: فعيلة، من الحقِّ، والحقُّ لغة: الثبوت؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[1] أي: ثبت، ومن أسمائه تعالى الحقُّ؛ لأنَّه الثابت، والفعيل قد يكون بمعنى فاعل؛ كالسَّميع بمعنى سامع[2]، وقد يكون بمعنى مفعول؛ كقتيل بمعنى مقتول، فالحقيقة إن كانت بمعنى الفاعل فمعناها الثابتة من قولهم: حقَّ الشَّيء يحقُّ، أي: ثبت ووجب، وإن كانت بمعنى المفعول فمعناها المثبَت بفتح الموحدة، من قولهم: حققت الشَّيء أحقه إذا أثبته، ثمَّ الحقيقة نقلت من هذا المعنى إلى الاعتقاد الثابت المطابق للواقع مجازًا في المرتبة الأولى، ثمَّ نقل من هذا المعنى إلى القول الدَّال على ذلك الاعتقاد، كما يقال لاعتقاد وحدانيَّة الله تعالى إنَّه حقيقة[3]، ثمَّ يقال لقول: «لا إله إلاَّ الله» الدَّال على ذلك الاعتقاد أنَّه حقيقة[4] في المرتبة الثَّانية، ثمَّ نقل إلى المعنى المصطلح عند الأصوليِّين في المرتبة الثَّالثة من

(١) الزمر: ٧١. (٢) في (ض): السامع.

(٣) كتب بحاشية (ق): أي: أنه حقيقة مجازية.

(٤) كتب بين الأسطر في (ق): أي: حقيقة مجازية.

المجاز وهو اللَّفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التَّخاطب، فظهر أنَّ إطلاق لفظ الحقيقة على هذا المعنى الاصطلاحي ليس حقيقةً، بل مجاز في المرتبة الثَّالثة لكنه حقيقة عرفية خاصة.

فإن قلت: لِمَ قلت: إنَّه مجاز في المرتبة الثَّالثة؟ ولم لا يجوز أن يكون مستعملًا في القدر المشترك وهو الثُّبوت، أو يكون الكل مأخوذًا من المعنى الأول تقليلًا للمجاز فإنَّه خلاف الأصل؟

قلت: سؤالك واردٌ على كلام الشَّارحين، لا على كلام المُصنِّف، فإنَّه قال: «**نُقل**» ولم يقل: إنَّه مجاز، لعلَّه لدفع هذا السُّؤال لم يُصرِّح بأنَّه مجاز، فقوله: «**اللَّفظ**» جنس بعيد يشمل المفرد والمركَّب.

فإن قلت: الجنس البعيد محترز في الحدود فالأولى «القول».

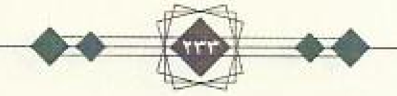
قلت: لو قال «القول» خرج المجاز المفرد؛ لأنَّ القول مرادف المركَّب، فـ «اللَّفظ» أولى؛ لعمومه.

قوله: «**المُسْتَعْمَلِ**» خرج عنه المهمل، وقوله: «**فِيمَا وُضِعَ لَهُ**» خرج المجاز، وقوله: «**فِي اصْطِلَاحِ التَّخَاطُبِ**» ليتناول اللُّغويَّة والشَّرعيَّة والعُرفيَّة، فإنَّ الصَّلاة حقيقة لغويَّة في الدُّعاء مجازٌ في الأركان المخصوصة، وفي الشَّرع بالعكس.

قال: (وَالتَّاءُ لِنَقْلِ اللَّفْظِ مِنَ الوَصْفِيَّةِ إِلَى الاسْمِيَّةِ).

اعلم أنَّ الفعيل إذا كان **بمعنى الفاعل** فإنَّه يُفرق بين مذكره ومؤنثه بالتَّاء، فتقول: مررت برجل عليم وامرأة عليمة وكريم وكريمة، وإن كان **بمعنى المفعول** وذُكر موصوفه معه فيستوي فيه المذكَّر والمؤنَّث، فتقول: مررت برجل قتيل وامرأة قتيل، أمَّا إذا لم يذكر الموصوف معه واستعمل استعمال الأسماء الجامدة فلا بدَّ من التَّاء فتقول: النَّطيحة والبهيمة، بالتاء.

إذا عرفت ذلك فالحقيقة إذا كان بمعنى الفاعل فالتَّاء على الأصل، وإذا كان بمعنى



المفعول فقال المُصنِّف: إنَّ التّاء للنَّقل من الوصفيَّة إلى الاسميَّة، وقال غيره: إنَّ التَّاء [تستعمل لأنَّ](١) الموصوف غير مذكور، **والأولى** ما قال المُصنِّف إنَّه للنَّقل؛ لأنَّ الموصوف المُقدَّر مذكَّر وهو اللَّفظ.

قال: (وَالمَجَازُ مَفْعَلٌ مِنَ الجَوَازِ بِمَعْنَى العُبُورِ وَهُوَ المَصْدَرُ وَالمَكَانُ، نُقِلَ إِلَى الفَاعِلِ ثُمَّ إِلَى اللَّفْظِ المُسْتَعْمَلِ فِي مَعْنًى غَيْرِ مَوْضُوعٍ لَهُ يُنَاسِبُ المُصْطَلَحَ).

واعلم أنَّ المَفعَلَ إمَّا مصدر مِيميٌّ، أو اسم المكان والزَّمانِ حقيقة فيها مشتقٌّ من الجواز بمعنى العبور، يقال: جُزْتُ المكان، أي: عبَرته، وأصله: مَجْوَزٌ، قُلبت الواو ألفًا ثمَّ نقل إلى الجائز، أي: الذي يجُوز المكان وينتقل.

فإن قلت: فما العلاقة؟

قلت: إن كان من المصدر فالعلاقة هي الجُزئيَّة؛ لأنَّ المشتقَّ منه جزء من المشتقِّ، وإن كان من المكان فالعلاقة إطلاق اسم المحلِّ على الحال، وإن كان من الزَّمان فلا علاقة بينه وبين الجائز، ولهذه النُّكتة صرَّح(٢) بالمصدر والمكان دون الزَّمان؛ فافهمه فإنَّه لطيف.

ثمَّ نقل من الفاعل، أي: الجائز إلى اللَّفظ المستعمل في معنًى غير موضوع له يناسب المصطلح، فيكون إطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه مجازًا لغويًّا في المرتبة الثَّانية، وفيه ما عرفت في الحقيقة، فقوله: «**المُسْتَعْمَلِ**» يخرج المهمل، وقوله: «**في غير ما وضع له**» يخرج الحقيقة، وقوله: «**يُنَاسِبُ المُصْطَلَحَ**» فيه ثلاث فوائد:

أحدها: الاحتراز عن العَلَم المنقول؛ كَبَكْرٍ، وكَلْبٍ؛ لأنَّه لم يُنقل لعلاقة.

الثَّاني: اشتراط العلاقة.

---

(١) ليس في (ق).

(٢) كتب بين الأسطر في (ض): المصنف.



الثَّالث: شمول الحدِّ المجازات الأربعة: المجاز اللُّغوي، والشَّرعي، والعُرفي العام والخاص، ويرِد على حدِّ المجاز المجازُ المركَّب؛ لأنَّه ليس له موضوع له حتى يستعمل في غير موضوع له.

قال: (وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الأُولَى: الحَقِيقَةُ اللُّغَوِيَّةُ مَوْجُودَةٌ، وَكَذَا العُرْفِيَّةُ العَامَّةُ؛ كَالدَّابَّةِ وَنَحْوِهَا، وَالخَاصَّةُ؛ كَالقَلْبِ وَالنَّقْضِ وَالجَمْعِ وَالفَرْقِ).

لمَّا فرغ عن المقدِّمة شرع في المسائل:

المسألة الأولى: في بيان أنَّ الحقائق كلَّها موجودة: اللُّغوية؛ كالحرِّ، والبَرد، والسَّماء، والأرض، وقدَّم اللُّغوية؛ لأنَّها الأصل.

الثَّاني: العُرفيَّة العامة؛ كالدَّابَّة ونحوها[1]، فإنَّها موضوعة لكلِّ ما يدبُّ على الأرض، فنقله العام إلى ما له حافرٌ من الخيل والبغل والحمار بحيث هُجِر الأولُ.

الثَّالث: العُرفيَّة الخاصَّة، فكما لكلِّ طائفة من العلماء اصطلاحات تخصهم؛ كالفعل[2] والرَّفع والنَّصب والجرِّ للنَّحويين وغيرهم، ومثَّل المُصنِّف بالقلب والنَّقض والجمع والفرق، وسيأتي تحقيقها في باب القياس.

قال: (وَاخْتُلِفَ فِي الشَّرْعِيَّةِ؛ كَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالحَجِّ: فَمَنَعَ القَاضِي، وَأَثْبَتَ المُعْتَزِلَةُ مُطْلَقًا، وَالحَقُّ أَنَّهَا مَجَازَاتٌ لُغَوِيَّةٌ فَاشْتَهَرَتْ، لا مَوْضُوعَاتٌ مُبْتَدَأَةٌ، وَإِلَّا: لَمْ تَكُنْ عَرَبِيَّةً، فَلَا يَكُونُ القُرْآنُ عَرَبِيًّا، وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ﴾[3] وَنَحْوِهِ).

---

(١) كتب بحاشية (ق): كالغائط للأرض المنخفض في أصل اللغة، ويقال الخمر حرام، وفي الأصل شربه حرام، واستعمل فيه بحيث اشتهر فيه.

(٢) كتب بحاشية (ق): أي: كالفعل والاسم والحرف.

(٣) طه: ١١٣.



هذا هو الرَّابع من الحقائق وهو الحقيقة الشَّرعيَّة: وهي اللَّفظة التي استُفيد من الشَّرع وضعُها؛ كالصَّلاة للأفعال المخصوصة، والزَّكاة للقدر المخرج، فقد اختلفوا في وقوعها:

❁ فمنعه القاضي أبو بكر، وقال: إنَّ الشَّرع لم يستَعْمِلها إلَّا في الحقائق اللُّغوية، فالمراد بالصَّلاة المأمور بها هو الدُّعاء، لكن جعل الشَّارع للدُّعاء شرائط حتى تقبل[1].

❁ وأثبته المُعتزلة فقالوا: نقل الشَّارع هذه الألفاظ عن مسمَّياتها اللُّغوية وابتداء وضعها لهذه المعاني لا لمناسبة، فليس حقائق لغويَّةً ولا مجازاتٍ عنها.

قوله: «**مُطْلَقًا**» أي: سواءٌ كان فيها مناسبةٌ أم لا، بخلاف مذهبنا، واختار المُصنِّف والأكثرون أنَّها لم تستعمل في المعنى اللُّغوي، ولم نقطع النَّظر عنه حالة الاستعمال، بل استعملها الشَّارع في هذه المعاني؛ لِما بَينها وبين المعاني اللُّغوية من العلاقة مثلًا: الصلاة في اللُّغة الدُّعاء، والدُّعاء جزء من المعنى الشَّرعي أطلقت على المعنى الشَّرعي مجازًا تسميةً للشَّيء باسم بعضه، ولا تكون هذه الألفاظ بذلك خارجة من لغة العرب، فتلخَّص أنَّ هذه الألفاظ مجازات لغويَّة، ثمَّ استشهرت[2] بحيث صار المعنى اللُّغوي مهجورًا، فصارت حقائق شرعيَّة.

قوله: «**وَإِلَّا: لَمْ تَكُنْ عَرَبِيَّةً**» أي: لو لم تكن هذه الألفاظ مجازاتٍ لغويَّةً، بل ابتدأ الشَّارعُ وضعها لهذه المعاني، لكانت غير عربيَّة؛ لأنَّ العرب لم تضعها لها لا حقيقة ولا مجازًا، وإذا لم تكن عربيَّة فلا يكون القرآن عربيًّا، لكن القرآن عربي؛ لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾[3]، وقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾[4].

قال: (**قِيلَ: المُرَادُ بَعْضُهُ فَإِنَّ الحَالِفَ عَلَى أَلَّا يَقْرَأَ القُرْآنَ يَحْنَثُ بِقِرَاءَةِ البَعْضِ**).

---

(١) كتب بحاشية (ق): أي: تقبل عند الله تعالى.
(٢) كذا.
(٣) طه: ١١٣.
(٤) إبراهيم: ٤.

أي: اعترض المُعتزلة على هذا الدَّليل بأربعة أوجه:

الأول: أنَّ هذه الآيات لا تدلُّ على أنَّ القرآن كلَّه عربيٌّ، بل على أنَّ بعضه عربيٌّ، فإنَّ الضَّمير في قوله: ﴿أَنزَلْنَٰهُ﴾ عائد إلى سورة يوسف وهو عربي، فلا يلزم أن يكون كلُّ القرآن عربيًّا؛ لأنَّ القرآن يُطلق على كلِّه وعلى كلِّ جزء منه، ولهذا لو حلف أن لا يقرأ القرآن؛ حنث بقراءة بعضه، وإلى هذا أشار بقوله: «فَإِنَّ الحَالِفَ..» إلى آخره.

قال: (قُلْنَا: مُعَارَضٌ بِمَا أَنَّهُ يُقَالُ بَعْضُهُ).

إشارة إلى جواب هذا الاعتراض، وتقريره: أنَّ استدلالكم بالحَلِف وإن دلَّ على أنَّ المراد بالقرآن البعض لكنَّه معارَض بقولنا للسورة والآية إنَّه بعض القرآن، فإنَّه لو أطلق عليه القرآن لم يكن لإدخال البعض معنًى، وأيضًا فإنَّ بعض الشَّيء غير ذلك الشَّيء، فيصحُّ أن يقال: إنَّه بعض القرآن لا كلُّه، فعلم أنَّ تسمية بعض القرآن قرآنًا مجازٌ، فيكون المراد من قوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا﴾[1] كلّ القرآن؛ إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة، وفي هذا الوجه نظرٌ؛ لأنَّه إنَّما تتمُّ المعارضة لو صحَّ نفيُ اسم القرآن عن بعضه، لكنَّه لا يصحُّ، وإنَّما يبقى الكلُّ ولا يلزم من نفي الكلِّ نفي القرآن، والنِّزاع إنَّما وقع في نفي القرآن، وإذا تعارضا تساقطا وسَلِمَ دليلُنا.

قال: (قِيلَ: تِلْكَ كَلِمَاتٌ قَلَائِلُ فَلَا تُخْرِجُهُ عَنْ كَوْنِهِ عَرَبِيًّا[2]؛ كَقَصِيدَةٍ فَارِسِيَّةٍ فِيهَا أَلْفَاظٌ عَرَبِيَّةٌ).

هذا إشارة إلى الاعتراض الثَّاني، وتوجيهه: أنَّ هذه الألفاظ وإن كانت غير عربيَّة لكنها قلائل[3]، فلا تُخرج القرآنَ عن كونه عربيًّا؛ كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربيَّة، فإنَّها لا تخرج بذلك عن كونها فارسيَّة.

قال: (قُلْنَا: تُخْرِجُهُ، وَإِلَّا لَمَا صَحَّ الاسْتِثْنَاءُ).

---

(١) يوسف: ٢. (٢) في (ق)، (ز): قرآنًا.

(٣) كتب بحاشية (ق): قلائل جمع قليل.

إشارة إلى جواب الاعتراض، وبيانه: أنَّا لا نُسلِّم أنَّها لا تخرجه، بل تخرجه عن كونه عربيًّا قطعًا بدليل صحَّة الاستثناء فنقول: القرآن عربي إلَّا هذه الألفاظ، ومثل ذلك في القصيدة.

قال: (قِيلَ: كَفَى فِي عَرَبِيَّتِهَا اسْتِعْمَالُهَا فِي لُغَتِهِمْ).

إشارة إلى الاعتراض الثَّالث، **بيانه:** أنَّه يكفي في كون هذه الألفاظ عربيَّة استعمالُ العرب لها حتى يكون اللَّفظ العربي ما يستعمله العرب، سواءٌ كان في معناه الذي وضعه الواضع بإزائه أو في غيره، وإذا كان كذلك كانت هذه الألفاظ وإن كانت موضوعات مبتدأة عربيَّة[1] فلا يلزم اشتمال القرآن على غير العربيَّة.

قال: (قُلْنَا: تَخْصِيصُ الْأَلْفَاظِ بِاللُّغَاتِ بِحَسَبِ الدَّلَالَةِ).

جوابٌ للاعتراض، تقريره: إنَّ تخصيص الألفاظ بكونها عربيَّة أو فارسيَّة إنَّما هو بحسب دلالتها على معانيها التي وضعت الألفاظ بإزائها، فلا يصير اللَّفظ عربيًّا إلَّا إذا دلَّ على المعنى الذي وضعه العرب له، فإذا لم يدلَّ على تلك المعاني لم تكن عربيَّة، ويدلُّ على هذا أنَّ الأعجميَّ كإبراهيم لا يخرج عن العجمة باستعمال العرب له في معنى آخر، ولهذا منعوا صرفه، هذا إذا قلنا: إنَّ اللُّغات اصطلاحيَّةٌ، وإن قلنا: إنَّها توقيفيَّة فأولى ألَّا يصير غير العربي عربيًّا.

قال: (قِيلَ: مَنْقُوضٌ بِالْمِشْكَاةِ وَالْقُسْطَاسِ وَالْإِسْتَبْرَقِ وَالسِّجِّيلِ).

إشارة إلى الاعتراض الرَّابع، وتقريره أن يقال: ما ذكرتم من الدَّليل على أنَّ القرآن كلَّه عربيٌّ منقوضٌ بالمشكاة فإنَّها هنديَّة معناها الكُوَّة، والقُسطاس فإنَّه روميٌّ معناه الميزان، والإستبرق والسِّجِّيل فإنَّهما فارسيَّان معناهما الدِّياج الغليظ والمركب من: سَنْكِ كِلْ، مع أنَّها مذكورة في القرآن، فيكون مشتملًا على ما ليس بعربي.

قال: (قُلْنَا: وَضْعُ الْعَرَبِ فِيهَا وَافَقَ لُغَةً أُخْرَى).

---

(١) كتب بحاشية (ق): لاستعمال العرب لها.



إشارة إلى الجواب، بيانه: أنَّا لا نسلِّم أنَّ هذه الألفاظ ليست عربيَّة، بل عربيَّة، غايتُه أنَّ وضعَ العرب وافق فيها وضعَ غيرهم، يعني أنَّها من توافُق اللُّغتين كالصَّعْبُون والتَّنُّور فإن اللُّغات متَّفقة فيها، وينبغي أن يكون هذا النِّزاع في غير الأعلام؛ لأنَّ وقوع الأعلام العجميَّة في القرآن معلوم لا يُمنع، ومكشوفٌ لا يُتقنَّع، فلا يُنازع فيه، والنِّزاع في أسماء الأجناس.

قال: (وَعُورِضَ بِأَنَّ الشَّارِعَ اخْتَرَعَ مَعَانِيَ فَلَا بُدَّ لَهَا مِنْ أَلفَاظٍ[1]. قُلْنَا: كَفَى التَّجْوِيزُ).

اعلَم أنَّ المُعتزلة طعنُوا أولًا في مقدِّمات دليلِنا فأجبناهم، فانتقلوا إلى النَّقض بالمشكاة وشَبهها فأجبناهم، فانتقلوا إلى المعارضة فقالوا: ما ذكرتم وإن دلَّ على كون هذه الألفاظ مجازاتٍ مشهورةً لا موضوعاتٍ مبتدأةً، لكنَّه معارَضٌ بوجهين: إجمالي وتفصيلي، يدلُّ كلٌّ منهما على أنَّها موضوعات مبتدأة.

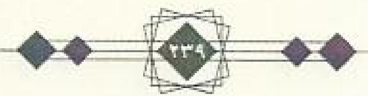
أما الأول: الإجمالي، فتقريره: أن نقول: إنَّ الشَّارع اخترع معانيَ لم تكن معقولة للعرب، فلم يضع لها ألفاظًا؛ لأنَّ وَضعَ اللَّفظ لمعنًى مشروطٌ بتعلُّقه، والعرب لم تَعقِلْ[2] تلك المعانيَ ولم تكن تعلَمُه، فيكون الواضع هو الله، فتكون شرعيَّة؛ لأنَّ الحاجة ماسَّةٌ إلى تعريف تلك المعاني للمُكلَّف ليتمكَّن المُكلَّفُ من معرفتها والعمل بمقتضاها، فتكون مبتدأة من قبل الشَّارع، وهو المطلوب.

وأشار إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: كَفَى التَّجْوِيزُ**»، وتوجيهه أن يقال: إن أردتم أنَّه لا بدَّ لها من إحداث ألفاظ مبتدأة: **فممنوع**؛ لأنَّه أوَّل المسألةِ، وإن أردتم أنَّه لا بدَّ لها من ألفاظ كيف كانت: **فمسلَّم**، لكنَّه كفى التَّجوُّز، أي: المجاز؛ لأنَّ الغرض الإفهامُ، وهو يحصل بالمجاز؛ لما بينها وبين المعاني اللُّغوية من العلاقة المعتبر نوعُها، مثلًا الصَّلاة معناها الحقيقيُّ الدُّعاء، والدُّعاءُ جزءٌ من المعنى الشَّرعي المجازيِّ.

---

(١) في (ض): معان.

(٢) في (ض): تتعقل.



قال: (وَبِأَنَّ الإِيمَانَ فِي اللُّغَةِ هُوَ التَّصْدِيقُ، وَفِي الشَّرْعِ: فِعْلُ الوَاجِبَاتِ لِأَنَّهُ الإِسْلَامُ، وَإِلَّا لَمْ يُقْبَلْ مِنْ مُبْتَغِيهِ؛ لِقَوْلِهِ تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[1]، وَلَمْ يَجُزِ اسْتِثْنَاءُ المُسْلِمِ مِنَ المُؤْمِنِ، وَقَدْ قَالَ تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا﴾[2] الآيةَ، وَالإِسْلَامُ: هُوَ الدِّينُ؛ لِقَوْلِهِ تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[3]، وَالدِّينُ: فِعْلُ الوَاجِبَاتِ؛ لِقَوْلِهِ بَعْدَهُ: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾[4]).

إشارة إلى الوجه التَّفصيلي من المعارضة، وبيانه: أن نبيِّن في كلِّ واحد من هذه الألفاظ أنَّه مستعملٌ في غير معناه اللُّغوي، والمُصنِّف بيَّنه في لفظ الإيمان وحده، وتقريرُه: أنَّ الإيمان في اللُّغة هو التَّصديقُ، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾[5][6]، وفي الشَّرع: هو فعل الواجبات؛ لأنَّ الإيمان عبارةٌ عن الإسلام، والإسلامُ هو الدِّين، والدِّين: فعل الواجبات، ينتج أنَّ الإيمان فِعلُ الواجبات.

وإنَّما قلنا: إنَّ الإيمان هو الإسلام؛ لوجهين:

أحدهما: أنَّه لو كان غيرُه لما كان مقبولًا ممَّن ابتغاه، أي: طلبه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[7]، لكن الإيمان مقبولٌ اتِّفاقًا.

الثَّاني: لو كان الإيمان غير الإسلام لامتنع استثناؤه منه؛ لأنَّ الاستثناء: إخراج بعض ما يتناولُه اللَّفظ؛ لأنَّهما إذا كانا متغايرَين امتنعَ إخراجُ أحدِهما مِن الآخرِ، لكنَّه لا يمتنع الاستثناء بل واقعٌ؛ لقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٣٥ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[8] فإنَّه قد استثنى المسلم من المؤمن؛ لأنَّ لفظ «غير» من أدوات الاستثناء، فلا بدَّ من تقدير المستثنى منه؛ لأنَّ الاستثناء مفرَّغ، ولمَّا كان المراد بـ﴿بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾: أهل البيت لكونه مبيَّنًا بـ«المسلمين» كان المراد بالبيت

---

(١) آل عمران: ٨٥.
(٢) الذاريات: ٣٥.
(٣) آل عمران: ١٩.
(٤) البينة: ٥.
(٥) يوسف: ١٧.
(٦) كتب بحاشية (ق): أي: بمصدق لنا.
(٧) آل عمران: ٨٥.
(٨) الذاريات: ٣٥-٣٦.

المقدَّر[1]: أهلَه، ليكون المستثنى من جنس المُستثنى منه لا البيت مطلقًا، لاستلزامه الكذب لوجود أهالي بيوت المشركين، بل مقيدًا[2] بالمؤمنين بقرينة سبقِ ذكرِهم، فيكون التَّقدير: فما وجدنا أهل بيت هم المؤمنون إلَّا أهل بيت من المسلمين، فيكون استثناءُ المسلمين من المؤمنين، وحينئذٍ يلزم أن يكونا متَّحدَينِ لكون الاستثناء مفرغًا فثبت أن الإيمان هو الإسلام.

وإنَّما قلنا: إنَّ الإسلام هو الدِّين؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ﴾[3].

وإنَّما قلنا: إنَّ الدِّين فِعلُ الواجبات؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾[4] أي: دين الملَّة المستقيمة، ولفظ «ذلك» إشارة إلى جميع ما تقدَّم من إقام الصلاة وإيتاء الزَّكاة بالتَّأويل المذكور، فيجب أن يكون المذكور دينًا وكلّ ما تقدَّم فعل الواجبات؛ لأنَّ ما تقدم ذكرُه إقامُ الصَّلاة وإيتاءُ الزَّكاة وهما من أفعال الواجبة، فثبت أنَّ الدِّين فعل الواجبات، فإذا كان الإيمان في اللُّغة: التَّصديق، وفي الشَّرع: فعل[5] الواجبات فيكون مفهومُه الشَّرعيُّ مغايرًا لمفهومه[6] اللُّغوي بالكلِّية فيكون من مخترعات الشَّرع، وهو المطلوب.

فإن قلت: يَردُ على قولك: إنَّ الإيمان لو لم يكن هو الإسلام لم يكن مقبولًا من مبتغيه إنَّما يلزم ذلك أن لو كان الإيمان دينًا، وهو ممنوع[7].

قلت: اصطلح المتأخِّرون على أنَّ الإيمان والإسلام والدِّين واحدٌ.

فإن قلت: سياقُ الآية لا يدلُّ على الاستثناء فإنَّك إذا قلت: أخرجتُ من هذه القرية

---

(١) كتب بين الأسطر في (ق): أي: المستثنى منه.

(٢) في (ق): مقيد.

(٣) آل عمران: ١٩.

(٤) البينة: ٥.

(٥) في (ق): قيدش.

(٦) في (ق): بمفهومه.

(٧) زاد في (ق): لأنَّ الدِّين كل، والإيمان بعض منه، والجزء غير الكل. وجاءت حاشية في حاشية (ز).

من كان فيها من النَّصارى فما وجدتُ فيها غير بيت من اليهود، فليست اليهود مستثنًى من النَّصارى.

قلت: مستثنى مفرَّغٌ على ما قدَّرتُ لا غُبارَ عليه.

فإن قلت: سلَّمنا أنَّه مستثنى مفرَّغٌ، لكن لا يلزم منه كون الإيمان إسلامًا الذي هو المقصود؛ لأنَّه لا يَلزَمُ من كون الضَّاحك كاتبًا كونُ الضَّحكِ كتابةً.

قلت: إذا ثبت أنَّ مفهوم الضَّاحك عينُ مفهوم الكاتب لزم أن يكون الضَّحك كتابةً كما لزم من تقديرنا كون مفهوم المؤمن مفهومَ المسلم.

فإن قلت: على تقدير تسليم المقدِّمات لا يلزم مطلوبُكم؛ لأنَّ دليلكم يدلُّ على أنَّ الدِّين هو الإسلام، والمطلوب عكسُه.

قلت: لا يضرُّنا؛ لأنَّه تقرَّر في علم المنطق أنَّه قد يقام الدَّليل على شيء والمطلوب عكسه، وهذا من ذلك القبيل.

واعترض الإمام الرازي[1] على المقدِّمة الثَّالثة وقال: إنَّ ذلك من أسماء الإشارة لواحد مذكَّرٍ، فلا يجوزُ صرفُه إلى أمورٍ كثيرة كالواجبات، ولا إلى المؤنث كإقامة الصلاة، فلا بدَّ من إضمار شيءٍ واحدٍ مذكَّرٍ، ثمَّ إنَّكم أضمرتم لفظ الذي أُمرتم به لكونه مدلولًا عليه بقوله: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ﴾[2] حتى يكون تقدير الآية: الذي أُمرتم به دين القيِّمة فنحن نقدِّر واحدًا آخر مذكرًا وهو لفظ الدِّين المخلَص؛ لدَلالة قوله: ﴿مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾، وتقدير الآية: ذلك الدِّين المخلَصُ دين القيِّمة.

وتقديرنا خير من تقديركم:

أما أولًا: فلأنَّه على تقديرنا لا يخرج الإيمان عن المعنى اللُّغوي بالكليَّة، بخلاف تقديركم.

---

(١) «المحصول في علم الأصول» (١/ ٤٣٣).

(٢) البينة: ٥.

وأمّا ثانيًا: فلأنَّ الذي أُمِرتُم به في الآيةِ إقامُ الصَّلاة وإيتاء الزَّكاة، ولا يصحُّ عندكم أن يكونا دين القيِّمة؛ لأنَّكم تقولون: «الدِّين فعل الواجبات بأسرها لا بعضها»، والمذكور في الآية بعضُها وهو إقام الصَّلاة وإيتاء الزَّكاة دون غيرِهما من الحجِّ والصَّوم، فتقديرُكم لا يصحُّ على مذهبكم.

قال: (قُلْنَا: الإِيمَانُ فِي الشَّرْعِ: تَصْدِيقٌ خَاصٌّ وَهُوَ غَيْرُ الإِسْلَامِ وَالدِّينِ فَإِنَّهُمَا الانْقِيَادُ وَالعَمَلُ الظَّاهِرُ، وَلِهَذَا قَالَ اللهُ تعالى: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾[1]).

إشارة إلى الجواب عن الدَّليل التَّفصيلي للمعتزلة الدَّال على أنَّ الإيمان في الشَّرع فعل الواجبات، وتقريره: لا نسلِّم أنَّ مفهوم الإيمان في الشَّرع غير التَّصديق بل هو تصديق خاصٌّ، وهو تصديق النَّبي عَلَيْهِ السَّلَامُ في كلِّ أمر ديني عُلِمَ مَجِيئُه به، فيكون حقيقة شرعيَّة ومجازًا لغويًّا من باب إطلاق الجزء على الكلِّ، وما ذكروا من الدَّليل على أنَّ الإيمان هو الإسلامُ والإسلامُ هو الدِّين: **ممنوع**؛ إذ لو صحَّ لكان مفهوم الإيمان مفهوم الإسلام والدِّين، وليس كذلك بل مفهوم الإيمان يُغايِرُ مفهوميهما لغةً وشرعًا:

۞ **أما لغةً:** فلأنَّ الإسلام في اللُّغة: الانقياد، والدِّين: الطَّاعة والعمل الظاهر، وهما يُغايران مفهوم الإيمان لغةً أعني التَّصديق.

۞ **وأمّا شرعًا:** فلأنَّ مفهوم الإيمان شرعًا لو كان عين مفهوم الإسلام شرعًا لَما جاز في الشَّرع إثبات أحدهما ونَفْيُ الآخر، لكنه وقع في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾[2] فإنَّه نفى الإيمان وأثبت الإسلام.

ولقائل أن يقول: يجوز أن يكون الإسلام المثبَتُ في الآية هو اللُّغوي، ولا يلزم من تَغايُرِ مفهومِه اللُّغوي تغايرُ مفهومِه الشَّرعيِّ؛ إذ معنى الآية ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾ أي: صدَّقنا بمحمَّد، ردَّ الله عليهم بأنَّ الأعراب ما صدَّقوا محمدًا ولكن أسلموا له، يعني: انقادوا لمحمَّدٍ ضرورةً.

---

(١) الحجرات: ١٤.

(٢) الحجرات: ١٤.



قال: (وَإِنَّمَا جَازَ الِاسْتِثْنَاءُ لِصِدْقِ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُسْلِمِ بِسَبَبِ أَنَّ التَّصْدِيقَ شَرْطُ صِحَّةِ الإِسْلَامِ).

هذا جوابٌ عن استثناء المسلم[1] في الآيةِ، وتوجيهُه: أنَّ استثناءَه لا يدلُّ على أنَّه هو، بل على أنَّه يصدُقُ عليه؛ كقولنا: «ملكتُ الحيوان إلَّا العبيد»، فالحيوان غير العبيد قطعًا؛ لأنَّ الأعمَّ غيرُ الأخصِّ، مع ذلك صحَّ استثناءُ العبيد منه؛ لصدق الحيوان عليه، وها هنا أيضًا صحَّ الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم؛ لأنَّ شرط صحَّة الإسلام في الشَّرع وهو العمل الظَّاهر كالصَّلاة وغيرها، وجودُ الإيمان وهو تصديق النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ، وكلَّما صدق المشروط صدق الشَّرط، وكلَّما صدق المسلم شرعًا صدق المؤمن، ولا ينعكس؛ كمن كان مُصدِّقًا تاركًا للعمل، ولا يلزم من كون المسلم مؤمنًا كون الإيمان إسلامًا.

قال: (فُرُوعٌ:

الأَوَّلُ: النَّقْلُ خِلَافُ الأَصْلِ؛ إِذِ الأَصْلُ بَقَاءُ الأَوَّلِ، وَلِأَنَّهُ يَتَوَقَّفُ عَلَى الأَوَّلِ وَنَسْخِهِ وَوَضْعٍ ثَانٍ وَيَكُونُ مَرْجُوحًا).

لمَّا ثبت أنَّ الحقيقة الشَّرعيَّة ألفاظ منقولة من اللُّغة لمناسبةٍ فرَّع عليه هذه الفروع الثَّلاثة:

الأول: أنَّ الأصل عدمُ النَّقل، فالنَّقل خلاف الأصل، يعني: إذا دار اللَّفظ بين كونه منقولًا وبين كونه غير منقول [فإنَّه يحمل][2] على كونه غير منقول أولى؛ لوجهين:

الأول: أنَّ الأصل بقاء ما كان على ما كان، كما سيأتي في باب الاستصحاب، والنَّقل فيه انتقال، فهو خلاف الأصل.

الثَّاني: أنَّ النَّقل يتوقَّف على الأوَّل، أي: الوضع اللُّغوي ونسخه، والوضع الثَّاني،

---

(١) في (ق): المسلمين من المؤمنين.

(٢) في (ق): فالحمل.

وغير المنقول يتوقَّف على الوضع الأوَّل فقط، وإلى هذا أشار بقوله: «**إذ الأصلُ بقاءُ الأوَّلِ**» ولأنَّه إلى آخِره، وكلُّ ما كان مقدِّماته أكثرُ يكون مرجوحًا.

قال: (الثَّانِي: **الأَسْمَاءُ الشَّرْعِيَّةُ مَوْجُودَةٌ: الْمُتَوَاطِئَةُ؛ كَالحَجِّ، وَالْمُشْتَرَكَةُ؛ كَالصَّلَاةِ الصَّادِقَةِ عَلَى ذَاتِ الأَرْكَانِ، وَصَلَاةِ المَصْلُوبِ، وَصَلَاةِ الجَنَازَةِ**).

أي: الفرع الثَّاني في بيان أنَّ الشَّارع هل نقلَ الأسماءَ والأفعالَ والحروفَ أم لا؟

فنقول: أمَّا الأسماءُ فقد وُجدت، وقد عَرفتَ أنَّ الأسماء في اللُّغة تنقسِمُ إلى: المتباينة، والمترادفة، والمشتركة، والمشككة، والمتواطئة، فشرع المُصنِّف فيما وُجد من تلك الأقسام في الحقيقة الشَّرعيَّة.

أمَّا المتباينةُ فموجودة؛ كالصلاة والزَّكاة والصَّوم، وأهمله المُصنِّف لوضوحه، وكذلك **المتواطئة** موجودة؛ كالحجِّ، فإنَّه يطلق على الإفراد والتَّمتُّع والقِران، وهذه الثَّلاثة مشتركة في ماهيَّة الحجِّ وهو الإحرام والوقوف والطَّواف والسَّعي والحلق، وكذا الأسماء المشتركة موجودة على الأصحِّ؛ كلفظ الصَّلاة؛ لأنَّها صادقة على ذات الأركان؛ كالظُّهر والعصر والجنازة وصلاة المَصلوب وصلاة القاعد، وليس بين[1] هذه الصلوات قدر مشترك فتعيَّن الاشتراك، وكذا الطَّهور صادق على الماء والتُّراب وآلةِ الدِّباغ، ولم يذكر المُصنِّف **المترادفةَ**؛ لأنَّه قد تقدَّم أنَّ الواجب والفرض مترادفان، وكذا المندوب أثبتوا له اسمًا من السُّنة والنَّافلة والمستحسن وغيرها فيكون من المترادفة.

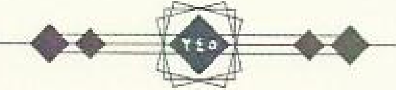
قال: (**وَالمُعْتَزِلَةُ سَمَّوْا أَسْمَاءَ الذَّوَاتِ دِينِيَّةً؛ كَالمُؤْمِنِ وَالفَاسِقِ، وَالحُرُوفُ لَمْ تُوجَدْ، وَالفِعْلُ يُوجَدُ بِالتَّبَعِ**).

يعني أنَّ المُعتزلة قالت: الأسماء الشَّرعيَّة تنقسم إلى:

❁ **أسماء الذَّوات**؛ كالمشتقَّات، مثل: المؤمن والكافر والمُصلِّي والمُزكِّي، وهي الدِّينية.

---

(١) من (ق).



۞ **وإلى أسماء الأفعال**؛ كالصَّلاة والزَّكاة وهي الشَّرعيَّة، تفرقة بينهما والكلُّ شرعي.

هكذا قال الإمام الرازي[1] والمُصنِّف، **وهو باطل**، بل المنقول عن المُعتزلة أنَّ الأسماء المتعلِّقة بأصول الدِّين مشتقًّا كان أو غيره **دينيَّة**؛ كالإيمان والمؤمن والكفر والكافر، وما تعلَّق بالفروع فهي **الشَّرعيَّة**؛ كالصَّلاة والصَّوم والمُصلِّي والصَّائم، وأمَّا الحروف الشَّرعيَّة فلم توجد بل مثل «مِن» والباء واللَّام مستعملة في الشَّرع في معناها[2] اللُّغوية، ولم يغيِّره الشَّرع، والفعل يوجد بالتَّبع، أي: بتبع الاسم، مثلاً: الصَّلاة اسم شرعي اشتقَّ منه الفعل مثل: صلى الظهر وغيره.

قال: (الثَّالِثُ: صِيَغُ العُقُودِ؛ كَبِعْتُ إِنْشَاءً، إِذْ لَوْ كَانَ إِخْبَارًا فَكَانَ مَاضِيًا أَوْ حَالًا؛ لَمْ يَقْبَلِ التَّعْلِيقَ، وَإِلَّا: لَمْ يَقَعْ، وَأَيْضًا إِنْ كَذَبَتْ لَمْ تُعْتَبَرْ، وَإِنْ صَدَقَتْ فَصِدْقُهَا إِمَّا بِهِ فَيَدُورُ، أَوْ بِغَيْرِهَا وَهُوَ بَاطِلٌ إِجْمَاعًا، وَأَيْضًا لَوْ قَالَ لِلرَّجْعِيَّةِ: «طَلَّقْتُكِ» لَمْ يَقَعْ، كَمَا لَوْ نَوَى الإِخْبَارَ).

الفرع الثَّالث: في بيان أنَّ الألفاظ التي تستعمل في العقود كبعتُ ونكحتُ، أو في الفسوخ كفسخت وأعتقتُ وطلقت إخباراتٌ في أصل اللُّغة، وقد تستعمل في الشَّرع أيضًا في الإخبار، فإن استعملت لإحداث حكم كانت منقولةً إلى الإنشاء فهل هي إنشاء أم إخبار كما كانت؟

فيه خلاف، والمختار أنَّها إنشاء، وقالت الحنفيَّة: إنَّها إخبارات عن ثبوت الأحكام وذلك بتقدير وجودها قُبيل اللَّفظ، وغايته: أن يكون مجازًا، والمجاز أولى من النَّقل.

واستدلَّ المُصنِّف على كونه إنشاءً بثلاثة أوجه، وإلى الأول أشار بقوله: «**إِذْ لَوْ كَانَ إِخْبَارًا**»، فإن كان عن ماضٍ أو حال فيلزم ألَّا يقبل التَّعليق؛ لأنَّ التَّعليق عبارة عن توقيف دخول الشَّيء في الوجود على دخول غيره في الوجود، والماضي والحال

---

(١) «المحصول في أصول الفقه» (١/ ٤١٤).

(٢) في (ق): معناه.

موجودٌ فلا يقبله، وليس كذلك[1]، وإن كان خبرًا عن مستقبل[2] فينبغي ألَّا يقع الطَّلاق في قوله: «طلقتكِ»؛ لأنَّ «طلقتكِ» في قوَّة قوله: «سأطلقكِ» على هذا التَّقدير، والطَّلاق لا يقع بقوله: «سأطلقك» فيجب ألَّا يقع به[3] أيضًا، لكنَّه يقع اتِّفاقًا.

وأشار إلى الدَّليل الثَّاني بقوله: «**وَأَيْضًا إِنْ كَذَبَتْ لَمْ تُعْتَبَرْ**»، وتقريره: أنَّها لو كانت إخبارات فإمَّا أن تكون صادقةً أو كاذبةً؛ إذ الأخبار لا تخلو عنهما، وكلاهما باطلٌ [فلا تكون إخبارات][4]؛ لأنَّ بطلانَ اللازم يوجِبُ بُطلانَ الملزوم، أمَّا إذا كانت كاذبة لم تعتبر في الشَّرع لكنها[5] معتبرةٌ فيه إجماعًا، وإن كانت صادقةً فصدقها يتوقَّف على وقوع مدلولها؛ لأنَّ ما لا يقع مدلولُه لا يكون صادقًا، فوقوع مدلولاتها إمَّا أن يتوقَّف على وقوعها فيلزم الدَّوْرُ، أو يتوقَّف صدقها على غير مدلولاتها وهو باطل اتِّفاقًا، مثلًا صِدق «طلقتك» إمَّا أن يتوقَّف على وقوع الطَّلاق أو غير وقوع الطَّلاق، فإن توقَّف على وقوع الطَّلاق، ووقوعُ الطَّلاق يتوقَّف على: طلقتك، لزِم الدَّوْرُ، وإن توقَّف صِدق «طلقتك» على شيء آخَرَ غير وقوع الطَّلاق من القيام والقعود وغيرهما، فهو باطل إجماعًا؛ لأنَّ وقوع الطَّلاق منتفٍ عند انتفاء الصِّيغة.

قيل: فيه نظرٌ؛ لأنَّه يجوز أن يكون صدقه باعتبار المستقبل فلا يلزم الدَّوْرُ.

قلت: هذا النَّظر ليس بشيء؛ لأنَّ هذا البحثَ بتقدير قطع النَّظر عن الزَّمان، وقد تقدَّم بحث الزَّمان.

وأشار إلى الدَّليل الثَّالث بقوله: «**وَأَيْضًا لَوْ قَالَ لِلرَّجْعِيَّةِ: «طَلَّقْتُكِ» لَمْ يَقَعْ، كَمَا لَوْ نَوَى الإِخْبَارَ**».

توجيهُه: أنَّها لو كانت للإخبار وقال للرَّجعيَّة: «طلقتك» وجب ألَّا يقع الطَّلاقُ؛

---

(١) كتب بين الأسطر في (ق): فإنه يقبله.

(٢) في (ض): مستقل.

(٣) كتب بين الأسطر في (ق): طلقت.

(٤) من (ق).

(٥) كتب بين الأسطر في (ق): الإخبارات.



لأنَّ هذه الصِّيغة صيغة الماضي، فلا يقع به الطَّلاق، كما لو نوى الإخبار عن الطَّلاق الماضي لكنه يقع به الطَّلاق اتِّفاقًا.

قيل: فيه نظرٌ؛ لأنَّه يجوز أن يكون خبرًا عن الحال، فلذلك يقع.

قلت: هذا عجيبٌ؛ فإنَّ الصِّيغة ماضٍ فكيف تكون للحالِ، وقد صرَّحا بكونها للماضي، وإذا بَطَلَ كونُها للإخبار بالوجوه الثَّلاثة؛ تعيَّن كونُها للإنشاء، وهو المطلوب.

قال: (الثَّانِيَةُ: المَجَازُ، إِمَّا فِي المُفْرَدِ، مِثْلُ: الأَسَدِ لِلشُّجَاعِ، أَوْ فِي المُرَكَّبِ مِثْلُ:

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الكَبِيرَ   كَرُّ الغَدَاةِ وَمَرُّ العَشِيِّ[1]

أَوْ فِيهِمَا مِثْلُ: أَحْيَانِي اكْتِحَالِي بِطَلْعَتِكَ).

لمَّا فرَغ من مباحث الحقيقة شرع في مباحث المجاز.

فنقول: المجاز على ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون في مفردات الألفاظ فقط؛ كقولك: «رأيت أسدًا» وتعني الرَّجلَ الشُّجاع.

الثَّاني: أن تقع في المُركَّب فقط، بأن يُستعمل كلُّ واحد من تلك الألفاظ في موضوعه ويكون المجاز في الإسناد؛ كقول الشاعر:

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الكَبِيرَ   كَرُّ الغَدَاةِ وَمَرُّ العَشِيِّ

فإنَّ «أشابَ» و«أفنى» و«الكرُّ» و«المرُّ» مستعملة في موضوعه اللُّغوي، والإسنادُ مجاز؛ لأنَّ المُشيب والمُفني هو الله دون كرِّ الغَداة ومرِّ العَشي.

الثَّالث: أن يكون المجاز في الإفراد والتَّركيب معًا؛ كقولك: «أحياني اكتحالي

---

(١) البيت للصلتان العبدي، ينظر: الكامل في اللغة والأدب (٣/ ١٣٥)، و التذكرة الحمدونية (١/ ٢٨١)، وشرح ديوان الحماسة للتبريزي (٢/ ٥٦).

بطلعتك» أي: سرَّني رؤيتك، فاستعمل الإحياء في السُّرور، والاكتحال في الرُّؤية، وهو مجاز، والإسناد أيضًا مجاز؛ لأنَّ فاعل السُّرور هو الله عند الرُّؤية لا الرُّؤية، والأحسن أن نقول: في التَّركيب دون المركَّب، وفي كلام المُصنِّف نظرٌ؛ لأنَّ المجاز في التَّركيب مجازٌ عقليٌّ لا لفظي؛ لأنَّ المركَّب غير موضوع، كما تقدَّم الإشارة إليه مرارًا.

قال: (وَمَنَعَهُ ابْنُ دَاوُدَ فِي الْقُرْآنِ وَالحَدِيثِ. لَنَا: قَوْلُهُ تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾[(1)]).

يعني: عُلِمَ من هذه الأمثلة وقوعُ المجاز في اللُّغة، وهل يجوز وقوعُه في القرآن وحديث الرَّسول أم لا؟

فيه خلاف، ذهب أبو بكر بن داود الأصفهاني الظَّاهري إلى منع دخول المجاز في القرآن والحديث، والمختار جوازه ووقوعه فيهما.

لنا: قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾[(2)]؛ فإنَّ المعنى الحقيقيَّ غيرُ مرادٍ بقوله: ﴿يُرِيدُ﴾؛ لامتناع كون الجدار مريدًا؛ [لأنَّ الإرادة تكون بمَن له الشُّعور[(3)]][(4)]، فوجب صرفُها إلى غير الحقيقيِّ وهو المجاز، أي: يَميلُ، وإذا جاز ذلك في القرآن جاز في الحديث.

قال: (قَالَ: فِيهِ إِلْبَاسٌ).

احتجَّ ابن داود بأنَّ في المجاز إلباسًا؛ لكونه لا يُنبئ عن معناه بنفسه، فلا يناسب كلام الشَّارع؛ لأنَّه مُبيِّن للشَّرع.

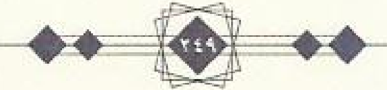
قال: (قُلْنَا: لا إِلْبَاسَ مَعَ القَرِينَةِ. قَالَ: لا يُقَالُ للهِ إِنَّهُ مُتَجَوِّزٌ. قُلْنَا: لِعَدَمِ الإِذْنِ أَوْ لِإِيهَامِهِ الاتِّسَاعَ فِيمَا لا يَنْبَغِي).

---

(1) الكهف: ٧٧. (2) الكهف: ٧٧.

(3) كتب بحاشية (ق): والجدار ماله شعور؛ لأنَّ الجدار جماد.

(4) من (ق).



أي: في الجواب لا إلباس مع القرينة. ثمَّ قال ابن داود مرةً أخرى محتجًّا بأنَّه لا يقال لله تعالى: إنَّه مُتجوِّز، يعني: لو وقع المجاز في القرآن لكان الله تعالى متكلِّمًا بالمجازِ، ولو كان متجوِّزًا لجاز أن يطلق عليه أنَّه متجوِّز لكنَّه لا يطلق عليه المتجوِّز، وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «قُلْنَا: لِعَدَمِ الإِذْنِ».

أجاب المُصنِّف بوجهين:

الأول: أنَّ أسماء الله تعالى توقيفيَّة فلا تُطلق عليه إلَّا بإذن الشَّارع، ولا إذن فيه.

الثَّاني: لو أُطلق المُتجوِّز عليه باعتبار صدور المجاز عنه لَأَوْهَمَ ذلك[1] الاتِّساع فيما لا ينبغي، يعني شرطُ إطلاق الاسم عليه: ألَّا يوهم نقصًا، وما نحن فيه من قبيل ذلك، فإنَّ المُتجوِّز يوهم صدورَ ما لا ينبغي عنه لاشتقاقه من الجواز وهو التَّعدِّي[2]، ولهذا لا يقال: إنَّه مكَّار وشرِّير وخالق الكلب والخنزير.

قال: (الثَّالِثَةُ: شَرْطُ المَجَازِ العِلَاقَةُ المُعْتَبَرُ نَوْعُهَا نَحْوُ السَّبَبِيَّةِ القَابِلِيَّةِ، مِثْلُ: سَالَ الوَادِي، وَالصُّورِيَّةِ كَتَسْمِيَةِ اليَدِ قُدْرَةً، وَالفَاعِلِيَّةِ مِثْلُ نَزَلَ السَّحَابُ، وَالغَائِيَّةِ كَتَسْمِيَةِ العِنَبِ خَمْرًا، وَالمُسَبَّبِيَّةِ كَتَسْمِيَةِ المَرَضِ المُهْلِكِ بِالمَوْتِ، وَالأَوَّلُ أَوْلَى لِلاسْتِلْزَامِ عَلَى التَّعْيِينِ، وَمِنْهَا الغَائِيَّةُ لِأَنَّهَا عِلَّةٌ فِي الذِّهْنِ وَمَدْلُولَةٌ[3] فِي الخَارِجِ، وَالمُشَابَهَةِ كَالأَسَدِ لِلشُّجَاعِ، وَالمَنْقُوشِ وَيُسَمَّى الاسْتِعَارَةَ، وَالمُضَادَّةِ مِثْلُ: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ﴾[4]، وَالكُلِّيَّةِ كَالقُرْآنِ لِبَعْضِهِ، وَالجُزْئِيَّةِ كَالأَسْوَدِ لِلزِّنْجِيِّ، وَالأَوَّلُ أَقْوَى لِلاسْتِلْزَامِ، وَالاسْتِعْدَادِ كَالمُسْكِرِ لِلْخَمْرِ فِي الدَّنِّ، وَالمُجَاوَرَةِ كَالرَّاوِيَةِ لِلْقِرْبَةِ، وَالزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ مِثْلُ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾[5]، ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾[6]، وَالتَّعَلُّقِ كَالخَلْقِ لِلْمَخْلُوقِ).

---

(١) في (ق): بذلك.

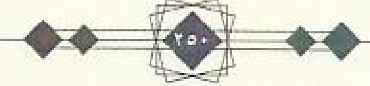
(٢) كتب بحاشية (ق): جوزت أي: تعديت.

(٣) في المنهاج ص٧٦: ومعلولة.

(٤) الشورى: ٤٠.

(٥) الشورى: ١١.

(٦) يوسف: ٨٢.



يشترط في استعمال المجاز وجودُ العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي، والإيجازُ: إطلاقُ كلِّ لفظ إلى كلِّ معنى، وهو باطل.

وهل يكفي وجودُ العلاقة أم لا بدَّ من اعتبار العرب لها بأن تستعملها؟

فيه مذهبان، عند الإمام وأتباعه يشترط لكن يعتبر اعتبارُهم نوعَ تلك العلاقة في الإطلاق المجازي لا النَّقل عن العرب في آحاد المجاز؛ لأنَّ أئمَّة الأدب توقَّفوا في الإطلاق على نوع اعتبره العرب، ولم يتوقَّفوا على اعتبارِ آحادها، والعلاقة المعتبر نوعُها عند أهل العربيَّة، وإلى هذا أشار المُصنِّف بقوله: «**المُعْتَبَرُ نَوْعُهَا**».

والعلاقة المعتبر نوعها خمسة وعشرون نوعًا، وقال بعض المُحقِّقين[1]: أحد وثلاثون وعدَّها، [والإمام أورد منها في «المحصول» اثني عشر وجهًا][2]، وذكر المُصنِّف أحدَ عشر نوعًا وترك نوعًا[3]، وهو إطلاق المشتقِّ بعد زوال المشتقِّ منه؛ كقولك: «زيد ضارب» بعد فراغِه من الضَّرب[4].

ولنقتصرْ على ما ذكر المُصنِّف فإنَّ الزَّائد متداخلٌ أو مذكور في غير هذا الموضع فنقول:

الأوَّل: العلاقة السَّببيَّة وهي إطلاقُ اسمِ السَّبب على المُسبَّبِ، أي: العلَّة على المعلول، ثمَّ إنَّ السَّبب على أربعة أقسام:

- قابلي وعبَّر عنه بالمادي،
- وفاعلي،
- وصوري،
- وغائي.

(١) كتب بين الأسطر في (ض)، وحاشية (ق): صفي الدين الهندي.

(٢) ليس في (ق). (٣) في (ق): واحدًا.

(٤) كتب بحاشية (ق): فيكون اثنا عشر على مذهب المصنِّف، والباقي داخل في هذه أي: في اثني عشر.

(١) **مثال القابلي**: «سال الوادي» فإنَّه أطلق الوادي وأراد به الماء؛ لأنَّ الوادي سببٌ قابليٌّ للماء لكونه محلًّا له[1].

قيل: في هذا المثال نظرٌ؛ لأنَّ السَّبب المادي عند الحكماء، وفي اصطلاحهم جنس ماهية الشَّيء كالخشب بالنِّسبة إلى السَّرير، والوادي ليس كذلك.

قلت: هذا النَّظر ساقط عن المُصنِّف؛ لأنَّه عبَّر بالقابليَّة دون المادِّية والقابليَّة أعمُّ؛ لأنَّ المادِّي أيضًا قابلٌ للصُّورة، ثمَّ قال: يظهر أنَّ هذا من باب تسمية الحالِّ باسم المحلِّ، أو من المجاز بالنُّقصان.

قلت: لا يمتنع أن يجتمع في شيء علاقتان[2] وأكثر.

(٢) **ومثال تسمية الشَّيء باسم سببه الصُّوري**: إطلاقُ اليد على القدرة في قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[3] أي: قدرةُ اللهِ فوقَ قدرتِهم، فاليدُ لها صورةٌ خاصة يتأتَّى بها الاقتدارُ على الشَّيء[4]، وهو تجويفُ راحتها وصِغَرُ عَظْمِها وانفصالُ بعضها عن بعض لِتَلْتَوِي على الأشياء بقوَّة، فشكلُ اليد مع الاقتدار كشكل السَّرير مع الاضطجاع، وقد تقدَّم أنَّه سببٌ صوريٌّ فتكون اليد أيضًا كذلك، وقد عكس المُصنِّف المثال، والصَّواب: كتسمية القدرة يدًا كما قرَّرناه.

(٣) **ومثال تسمية الشَّيء باسم سببه الفاعلي**: قولهم: «نزل السَّحاب» يعنُون المطر، وأنَّ السَّحابَ سببٌ فاعلي للمطر عُرفًا، كما نقول: «الشَّمس تُنضج الثِّمار» أي: عادةً[5].

(٤) **ومثال تسمية الشَّيء باسم سببه الغائي**: قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾[6] أي: عنبًا، فأطلق الخمر على العِنب؛ لأنَّها العلَّة الغائية عندهم.

---

(١) كتب بين الأسطر في (ق): يعني الأرض.

(٢) في (ق): علاقتان.

(٣) الفتح: ١٠.

(٤) في (ض): الاقتدار.

(٥) كتب بين الأسطر في (ض): هذا تشبيه لا مثال.

(٦) يوسف: ٣٦.

النَّوع الثَّاني: علاقة المُسبِّبية: وهو إطلاق اسم المُسبَّب على السَّبب، كتسمية المرض المهلك بالموت، فإنَّ المرض المهلك سببٌ للموت، والموتُ مسبَّب له.

وها هنا بحثان:

الأوَّل: إطلاق اسم السَّبب على المُسبَّب أولى من العكس؛ لأنَّ علاقة السَّببيَّة أقوى من علاقة المُسبِّبية؛ لأنَّ السَّبب المُعيَّن يستلزم المُسبَّب المُعيَّن لذاته دون العكس، بل المُسبَّب المُعيَّن يقتضي سببًا ما كما بُيِّن في موضعِه، مثلًا: البول يدلُّ على انتقاض الوضوء، أمَّا انتقاضُ الوضوء فلا يدلُّ على البول، وقد يقال: العكس أولى؛ لأنَّ وجود المُسبَّب بدون السَّبب محالٌ، فالسَّبب لازمٌ للمُسبَّب، ولا ينعكس؛ لجواز تخلُّف المُسبَّب عن السَّبب، وإلى هذا البحث أشار بقوله: «والأول أولى».

البحث الثَّاني: أنَّ إطلاق اسم السَّبب الغائي على المُسبَّب أولى من الأسباب الباقية لتكرُّر العلاقة بينها وبين المُسبَّب؛ وذلك لأنَّ العلَّة الغائية علَّة في الذِّهن؛ لأنَّها الباعثة للفاعل على الفعل ومعلولةٌ له في الخارج فوُجدت فيها العلاقتان فكانت أولى بإطلاق اسمها على المُسبَّب من سائر العلل، وإلى هذا البحث أشار بقوله: «**وَمِنْهَا الغَائِيَّةُ**...» إلى آخره.

النَّوع الثَّالث: المُشابهة، وهي تسمية الشَّيء باسم ما يشبهه:

- إمَّا في المعنى؛ كإطلاق اسم الأسد على الشُّجاع؛ لِما بينهما من الشَّجاعة.
- أو في الصُّورة؛ كإطلاقه على الصُّورة المنقوشة على الحائط، وهذا النَّوع يسمَّى بالاستعارة، وتحقيقها راجعٌ إلى علمٍ آخرَ.

النَّوع الرَّابع: المضادَّة وهي تسمية الشَّيء باسم ضدِّه؛ كقوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا﴾[1] فأطلق على الجزاء سيئةً مع أنَّ الجزاء حسَنٌ، ويمكن أن يكون حقيقةً؛ لأنَّ الجزاء يسوءُ الجاني، فالأولى التَّمثيل بالمَفازَةِ للبريَّة المهلكة.

---

(١) الشورى: ٤٠.



النَّوع الخامس: الكليَّة، وهو إطلاق اسم الكلِّ على الجزء؛ كإطلاق اسم القرآن على بعضه، وفيه بحثٌ تقدَّم في بحث الحقيقة الشَّرعيَّة، والأولى التَّمثيل بقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾[1] أي: أناملهم.

النَّوع السَّادس: الجزئيَّة؛ كإطلاق اسم الجزء على الكلِّ، كإطلاق الأسود على الزنجي؛ فإنَّ بياض عينيه وأسنانه مانع من كونه حقيقة، وفي هذا المثال نظر؛ لأنَّه عكس المطلوب فإنَّه من باب تسمية الجزء باسم الكلِّ؛ لأنَّ الأسود اسمٌ لكلِّه فإنَّ حمل المُشتقِّ على الشَّيء أعمُّ من كونه ثابتًا لكلِّه أو لبعضه؛ فالأولى التَّمثيل بقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[2] فإنَّ الرَّقبة بعض العبد أُطلق على كلِّه، وعند التَّعارض[3] يكون إطلاق اسم الكلِّ على الجزء أقوى من عكسه لقوَّة العلاقة؛ لأنَّ الكل يستلزم الجزء دون العكس.

النَّوع السَّابع: الاستعداد وهو أن يُسمَّى الشَّيء المستعدُّ لأمرٍ باسم ذلك الأمر؛ كتسمية الخمر التي في الدَّن بالمُسكر[4]، فإنَّ الخمر حينئذٍ ليس بمُسكرٍ، بل مستعدٌّ[5].

النَّوع الثَّامن: تسمية الشَّيء باعتبار ما كان عليه، سواءٌ كان جامدًا؛ كإطلاق العبد على العتيق، أو مشتقًّا كإطلاق الضَّارب على مَن فرَغَ مِن الضَّرب، وهذا النَّوع ساقط في كثير من النُّسخ؛ اكتفاءً بما تقدَّم[6].

النَّوع التَّاسع: علاقة المُجاورة المُجوِّزة لإطلاق اسم أحد المتجاورَين على الآخر؛ كالرَّاوية على ظَرفِ الماء، وهو القِربةُ، والرَّاويةُ اسم للجَمل الحامل لها لمجاوَرَتها له.

---

(١) البقرة: ١٩.　　(٢) النساء: ٩٢.

(٣) في (ق): تعارض.

(٤) كتب بحاشية (ق): لأن الخمر في الدنّ ما يسكر أحدًا، بل يسكر بعد الشرب لأنه مستعدٌّ للسُّكر.

(٥) في (ض): مستعدًّا له.

(٦) في (ق): وأيضًا ساقط في المتن اكتفاءً بما تقدم، ومع هذا القسم يصير اثني عشر قسمًا.

النَّوع العاشر: المجاز بالزِّيادة وهو أن ينتظم الكلام بإسقاط كلمة، فحُكِم بزيادتها كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1] فإنَّ الكاف زائدةٌ، تقديرُه: ليس مثلَه شيء؛ إذ لو كانت أصليَّة لكان تقديره: ليس مثل مثله شيء؛ لأنَّ الكاف بمعنى المِثل، وفيه تحقيقٌ يطلب من «حواشينا» لشرح المُحقِّق عضد الملَّة والدِّين.

النَّوع الحادي عشر: المجاز بالنُّقصان وهو أن ينتظم الكلام بأن يزاد عليه كلمة فيعلم نقصانها؛ كقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[2] أي: أهل القرية؛ فإنَّ القرية موضع للأبنية، وهو لا يُسأل، وهذا المجاز إنَّما هو في التَّركيب لا في الإفراد؛ لأنَّ المجاز كما عرفت هو اللَّفظ المستعمل في غير ما وُضِعَ له، والمحذوف[3] لم يُستعمل البتَّة، والمجاز بالزِّيادة أيضًا كذلك.

النَّوع الثَّاني عشر: التَّعلُّق الحاصل بين المصدر واسم المفعول واسم الفاعل، وأنَّ كلًّا يُطلَق على الآخر مجازًا، ويدخل فيه ستَّة أقسام:

- إطلاق اسم الفاعل على المفعول، نحو: ﴿مَّآءٍ دَافِقٍ﴾[4] أي: مدفوقٌ.
- عكسه، نحو: ﴿حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾[5] أي: ساترًا.
- إطلاق المصدر وإرادة اسم الفاعل، نحوُ: رجل عدل، أي: عادل.
- عكسه، نحو: قم قائمًا، أي: قيامًا.
- إطلاق اسم المفعول على المصدر، نحو: ﴿بِأَييِّكُمُ ٱلْمَفْتُونُ﴾[6] أي: الفتنة.
- عكسه وعليه اقتصر المُصنِّف[7] نحو: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾[8] أي: مخلوقه.

---

(١) الشورى: ١١.

(٢) يوسف: ٨٢.

(٣) كتب بحاشية (ق): وهو لفظة أهل.

(٤) الطارق: ٦.

(٥) الإسراء: ٤٥.

(٦) القلم: ٦.

(٧) كتب بحاشية (ق): في المتن.

(٨) لقمان: ١١.

قال: (الرَّابِعَةُ: المَجَازُ بِالذَّاتِ لا يَكُونُ فِي الحَرْفِ[1] لِعَدَمِ الإِفَادَةِ، وَالفِعْلِ، وَالمُشْتَقِّ؛ لِأَنَّهُمَا يَتْبَعَانِ الأُصُولَ، وَالعَلَمِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يُنْقَلْ لِعَلَاقَةٍ).

يعني المجاز في الكلام قد يكون بالذَّات، أي: بالأصالة كما ذكر من الأمثلة، وقد يكون بالتَّبع.

فالذي يكون المجاز فيه بالتَّبع ثلاثة أمور:

أحدها: الحرف؛ لأنَّه لا يفيد معناه وحدَه، بل لا يفيده إلَّا بذكر متعلَّقه، فإذا لم يُفِد وحدَه فلا يدخلُه المجاز؛ لأنَّ دخول المجاز فرعُ كونِ الكلام مُفيدًا، فإن انضمَّ إلى[2] الحرف ما ينبغي أن ينضمَّ إليه كان حقيقةً؛ كقولنا: «زيد في الدَّار» وإلَّا كان مجازًا؛ كقوله: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾[3].

والتَّحقيق في هذا المحلِّ أنَّ المجاز في الحرف إنَّما يكون في مجروره؛ حتى يَسري منه إلى الحرف، مثلًا في قولنا: «زيد في نعمة» يقدَّر المجازُ في نعمةٍ بأن يشبَّه بالدَّار المحيطِ بمَن فيها ثمَّ يستعارُ الحرف التي وضعت للظَّرفيَّة وهي «في» فيقال: «زيد في نعمة» كما يقال: «زيد في الدَّار»، وكذا يقدَّر في قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[4] فتشبه العداوة والحزن في كونهما مقصودًا بالالتقاط بالسُّرور والمحبَّة، ثمَّ يدخل لام الغرض عليه فيقال: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[5]، ويقال له: استعارة تهكُّمية، وتحقيقه في علم البيان، ولا تظنَّن أنَّ هذا مجاز في التَّركيب كما في بعض الشُّروح فإنَّ ذلك في الإسناد.

الأمر الثَّاني: الفعل والمُشتقَّات؛ لأنَّ الفعل والمُشتقَّ تابعٌ للمصدر، فالمجاز يدخل في المصدر أولًا ثمَّ يَسري منه إليهما، فلا يقال: الحال نطقت أو ناطقة بكذا

(١) في (ض): الحروف.
(٢) من (ق).
(٣) طه: ٧١.
(٤) القصص: ٨.
(٥) القصص: ٨.



إلَّا بعد تقدير المجاز في النُّطق المشتقّ منه بأن يُشبَّه النُّطقُ بالدَّلالة في التَّبيين، فيقال: «نطقت» بدل «دلَّت» و«ناطقة» بدل «دالة».

الأمر الثَّالث: العَلَم؛ لأنَّ شرط المجاز العلاقة، والعَلَم المنقول لم يُنقل لعلاقة إلَّا إذا كان العَلَمُ متضمِّنًا لنوعٍ وصفيَّةٍ، نحو: زيدٌ حاتم جودًا وخالدٌ شجاعةً.

قال: (الخَامِسَةُ: المَجَازُ خِلَافُ الأَصْلِ لِاحْتِيَاجِهِ إِلَى الوَضْعِ الأَوَّلِ، وَالمُنَاسَبَةِ، وَالنَّقْلِ، وَلِإِخْلَالِهِ بِالفَهْمِ).

هذه المسألة في بيان أنَّ المجاز خلافُ الأصل، يعني: إذا دار اللَّفظ بين الحقيقة والمجاز فحملُه على الحقيقة أولى، وذلك لوجهين:

الأوَّل: أنَّ المجاز يحتاج إلى أمور ثلاثة: الوضع الأوَّل، والمناسبة، والنَّقل، والحقيقة تحتاج إلى أمر واحدٍ وهو الوضع الأوَّل فقط، فيكون المجازُ مرجوحًا؛ لأنَّه محتاج إلى مقدِّمات أكثر.

الوجه الثَّاني: أنَّ المجاز مرجوحٌ لإخلاله بالفَهم لوجهين:

الأوَّل: أنَّ المجاز يحتاج إلى القرينة الحاليَّة أو المقاليَّة، وقد تكون خفيَّةً على السَّامع، فيحمل اللَّفظ على المعنى الحقيقي مع أنَّ المقصود المعنى المجازي.

الثَّاني: إذا تجرَّد اللَّفظ عن القرينة فلا جائزَ أن يُحمل على المجاز؛ لعدم القرينة ولا على الحقيقة، لأنَّه يلزم التَّرجيح بلا مرجِّح؛ لأنَّ الفَرض مساواة المجاز مع الحقيقة ولا يمكن الوقوع عليهما فيلزمُ توقُّف الفَهمِ، وهو مُخِلٌّ بالفهم.

قال: (فَإِنْ غَلَبَ كَالطَّلَاقِ تَسَاوَيَا، وَالأَوْلَى الحَقِيقَةُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَالمَجَازُ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ).

أي: ما ذكرنا كان فيما لم يَغلِبِ المجازُ، أمَّا إذا كان المجاز غالبًا على الحقيقة كالطَّلاق فإنَّ استعماله غالبٌ في معناه المجازي، وهو رفع قيد النِّكاح على معناه الحقيقي وهو الإرسال، تساويا عند الشَّافعي فلا ينصرف إلى أحدهما إلَّا بالنية؛ لأنَّ كلَّ واحد منهما راجحٌ من وجه ومرجوحٌ من وجه، فهو مجمل عنده.

فإن قلت: على مذهب الشَّافعي ينبغي أن لا يقع الطَّلاق إذا قال لامرأته: «أنت طالق» إلَّا بالنِّية، لكن هو من صرائح الألفاظ؟

قلت: إنَّما يوجب وقوع الطَّلاق على كلِّ واحد من التَّقديرين؛ إذ لو حُمل على الحقيقة كان رفع القيد مطلقًا، فإذا ارتفع المُطلَق ارتفع المُقيَّد وهو قيد النِّكاح، ولو حُمل على المجاز يلزم منه رفع قيد النِّكاح، فلذلك لم يحتج إلى النِّية، وعند أبي حنيفة الحقيقة المرجوحة أولى؛ لأنَّه الأصل، وعند أبي يوسف المجاز الرَّاجح أولى، لأنَّه الغالب.

قال: (السَّادِسَةُ: يُعْدَلُ إِلَى المَجَازِ لِثِقَلِ لَفْظِ الحَقِيقَةِ؛ كَالخَنْفَقِيقِ).

اعلم أنَّ العدول من لفظ الحقيقة إلى المجاز خلافُ الأصل فلا بدَّ من فائدة في هذا العدول وهي متعدِّدة، وقد ذكر في المتن فيعدلُ من الخَنْفَقيق إلى لفظ آخرَ بمعناه يكون خفيفًا كالموت والواقعة ونحوها لا إلى الدَّاهية؛ لأنَّ الدَّاهية تسمَّى الخَنْفَقيق، لا لفظٌ مجازيٌّ بمعناه.

قال: (أَوْ لِحَقَارَةِ مَعْنَاهُ كَقَضَاءِ الحَاجَةِ).

أي: يكون مسمَّى لفظ الحقيقةِ حقيرًا عند النَّاس، فيعدل إلى لفظ المجاز كما يعدل من لفظ الخِراءة بكسر الخاء المعجمة على وزن الرِّسالة إلى لفظ الغائط أو قضاء الحاجة، هذا هو الصَّواب.

قال: (أَوْ لِبَلَاغَةِ لَفْظِ المَجَازِ).

يعني: يكون في اللَّفظ المجازي شيء من أنواع البديع؛ كالمجانسة والمقابلة والسَّجع ووزن الشعر كما ذكر في فنِّ البديع[1].

قال: (أَوْ عَظَمَةِ مَعْنَاهُ؛ كَالمَجْلِسِ).

مثل: سلام على المجلس العالي.

---

(١) كتب بحاشية (ق): مثل: سرَّني اكتحالي بطلعتك مكان رؤيتك.

قال: (أَوْ زِيَادَةِ بَيَانٍ؛ كَالأَسَدِ).

يعني مثل «زيدٌ كالأسد»، وذلك ظاهر فإنَّه أظهر في الشَّجاعة من زيد شجاع.

قال: (السَّابِعَةُ: اللَّفْظُ قَدْ لا يَكُونُ حَقِيقَةً وَلا مَجَازًا كَمَا فِي الوَضْعِ الأَوَّلِ، وَالأَعْلَامِ، وَقَدْ يَكُونُ حَقِيقَةً وَمَجَازًا بِاصْطِلَاحَيْنِ كَالدَّابَّةِ).

أراد أن يبيِّن أنَّ الحقيقة والمجاز ليس بينهما منعُ الخَلْوَةِ؛ لارتفاعهما كما في الوضع الأوَّل قبل الاستعمال فيه، وقيَّد الوضع بالأول احترازًا عن المجاز فإنَّه موضوع بالوضع الثَّاني على الصَّحيح كما سبق، ولا بدَّ من قَيدِ قبل الاستعمال؛ لأنَّ الاستعمال مأخوذ من تعريفي الحقيقة والمجاز، وكما في الأعلام المنقولة من غير عَلاقَةٍ كجعفر، وقد أهمله المُصنِّف، وقد يكون اللَّفظ حقيقةً ومجازًا معًا باعتبارين؛ كالدَّابَّة فإنَّها حقيقة في العُرف في الخيل والبغال، فإذا استعمل في العُرف في الحمار يكون مجازًا أيضًا ويفهم من هذا الكلام أنَّ بين الحقيقة والمجاز منع الجمعِ باعتبارٍ واحد وهو الصَّواب.

قال: (الثَّامِنَةُ: عَلَامَةُ الحَقِيقَةِ سَبْقُ الفَهْمِ وَالعَرَاءُ عَنِ القَرِينَةِ).

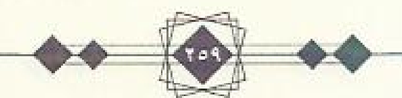
ذكر المُصنِّف من علامات الحقيقة شيئين:

الأوَّل: سبقُ المعنى إلى الفهمِ مِن غيرِ قرينة؛ لأنَّ اللَّفظ لو لم يكن موضوعًا لذلك المعنى لَما سبق إلى الفَهمِ دونَ غَيرِه، ولا بدَّ[1] مِن قيدِ مِن غير قرينة؛ ليخرج مثل قولك: «رأيت أسدًا في الحمام» أو «يرمي بالنشاب» فإنَّه مجاز؛ لأنَّ السَّبق بسبب القرينة.

واعتُرِض عليه بأنَّ اللَّفظ المشترك حقيقة في معانية ولا يتبادر شيء منها إلى الفَهمِ.

وأجيب بأنَّ العلامة لا يجب اطِّراده فلا ينعكس، وهذا الجواب ضعيف؛ لأنَّ

(١) في (ض): ولا.



المراد بالعلامة الخاصَّةُ اللَّازمةُ لا المفارِقةُ، فالأحسن أن يقال[1]: في كلِّ وضع يتبادر ذلك المعنى الموضوعُ له إلى الفَهم، فلمَّا التبس الأوضاع توقَّف الإفهام.

الثَّاني من علامة الحقيقة: العَراءُ عن القَرينة، يعني إذا عبَّر عن معنًى واحد بلفظ مع القَرينة دائمًا، ويعبَّر عنه بلفظ آخر من غير قرينة؛ عُلِمَ أنَّ ذلك اللَّفظ حقيقةٌ فيه؛ لعدم احتياجه إلى القَرينة.

قال: (**وَعَلَامَةُ الْمَجَازِ الإِطْلَاقُ عَلَى الْمُسْتَحِيلِ، مِثْلُ: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[2]، وَالإِعْمَالُ فِي الْمَنْسِيِّ؛ كَالدَّابَّةِ لِلْحِمَارِ**).

ذكر المُصنِّف من علامات المجاز أيضًا شيئين:

الأوَّل: إطلاق اللَّفظ على شيء يستحيل إطلاقه عليه؛ لأنَّ الاستحالة تقتضي بأنَّه غير موضوع له، ويكون مجازًا مثل قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[3].

الثَّاني: استعمال اللَّفظ في معنًى مرفوض استعماله فيه عُرفًا، مثل استعمال الدَّابة في الحمار فإنَّها تستعمل عُرفًا في الخيل والبغال، ورفض استعماله عُرفًا في الحمار فإذا استعمل فيه كان مجازًا عُرفيًّا، ويفهم من قوله: «المنسي» أنَّ الوضع الأوَّل صار مهجورًا غيرَ مُلاحظ أصلًا حتى لو كان الوضع الأوَّل ملاحظًا يكون حقيقةً، فافهم[4].



---

(١) كتب بين الأسطر في (ق): في الجواب.

(٢) يوسف: ٨٢. (٣) يوسف: ٨٢.

(٤) كتب بحاشية (ض): وفي هذا المثال نظر؛ لأنه موهم أن لفظ الدابة غير موضوع للحمار بحسب العُرف، وهو خلاف ما نص عليه الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ فإنه قال: «لو أوصى بالدابة يحمل على البغل والخيل والحمار» وهو المفتى به عند الفقهاء، ولهما علامات سوى المذكورات فمن شاء فليطالعها من كتب الفقه. من شرح الجاربردي.

قال: (الفَصْلُ السَّابِعُ: فِي تَعَارُضِ مَا يُخِلُّ بِالفَهْمِ وَهُوَ الِاشْتِرَاكُ وَالنَّقْلُ وَالمَجَازُ وَالإِضْمَارُ وَالتَّخْصِيصُ).

اعلم أنَّ الأشياء المُخِلَّةَ بفَهمِ مرادِ المُتكلِّم عشرةٌ: هذه الخمسة، والنَّسخ، والتَّقديم والتَّأخير، وتغيير الإعراب، والتَّصريف، والمعارض العقلي.

وإنَّما خص هذه الخمسةَ المذكورة بالبيان لكثرة وقوعها وتعارض بعضها مع بعض، وإنَّما تُخلُّ هذه الأشياء باليقين من مراد المُتكلِّم لا بالظَّن.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّه كلَّما حصل واحد من هذه الخمسة حصل الخَلَلُ في الفَهمِ وذلك ظاهرٌ، وكلَّما انتَفَتْ هذه الخمسةُ حصل الفَهمُ التَّام، فإذا انتَفَى الاشتراكُ والنَّقل كان اللَّفظ موضوعًا لمعنى واحد، وإذا انتفى احتمالُ المجاز والإضمار كان المرادُ مِن اللَّفظِ ما وُضِعَ له، وإذا [انتفى احتمال] [1] التَّخصيص كان المرادُ من اللَّفظ جميعَ ما وضع له، فلا يبقى عند ذلك خللٌ في الفَهم.

اعلم [2] أنَّ الإضمار والتَّخصيص نوعانِ من المجاز، وإنَّما أفرَدَهما بالذِّكرِ لكثرة وقوعهما وتعارُضِهما.

قال: (وَذَلِكَ عَلَى عَشَرَةِ أَوْجُهٍ:

الأَوَّلُ: النَّقْلُ أَوْلَى مِنَ الِاشْتِرَاكِ).

وطريق معرِفَتِها أن نأخُذَ الاشتراك مع الأربعة الباقية يجيء أربعة معارضات، ثمَّ نترك الاشتراك ونأخذ النَّقل مع الثَّلاثة الباقية يجيء ثلاثة، صارت المعارضات سبعة، ثمَّ نأخذ المجاز مع الإضمار والتَّخصيص يجيء اثنان [3] صارت تسعة، ثمَّ

---

(١) في (ض): احتمل انتفاء.

(٢) كتب بين الأسطر في (ض): جواب سؤال.

(٣) في (ق): اثنان ثم.



نأخذ الإضمار مع التَّخصيص يجيء واحد فهذه عشرة، وكلُّ واحد منهما مرجوح بالنِّسبة إلى كلٍّ ما بعده وراجح على ما قبله إلَّا الإضمار والمجاز وهما سِيَّان، والمُصنِّف ذكر هذه المعارضات العشر في عشر مسائل على التَّرتيب.

قال: (لِإِفْرَادِهِ فِي الحَالَتَيْنِ؛ كَالزَّكَاةِ).

أي: لإفراد مدلول المنقول حالة النَّقل وقَبل النَّقل، يعني مدلول المنقول مفردٌ لا إجمال فيه بخلاف المشترك فإنَّ فيه إجمالًا وما لا إجمال فيه خيرٌ.

مثاله: الزَّكاة يحتمل أن يكون مشتركًا بين النَّماء والقدر المخرج، ويحتمل أن يكون موضوعًا للنَّماء ثمَّ نقله الشَّرع إلى القدر المخرَج.

قال: (الثَّانِي: المَجَازُ خَيْرٌ مِنْهُ لِكَثْرَتِهِ وَإِعْمَالِ اللَّفْظِ مَعَ القَرِينَةِ وَدُونِهَا؛ كَالنِّكَاحِ).

أي: إذا تعارض الاشتراك والمجاز فالمجاز خيرٌ من الاشتراك لوجهين:

الأوَّل: كثرة وجود المجاز في استعمالات كلامهم، والكثرة دليل الرجحان.

والثَّاني: إعمال لفظ المجاز مع القَرينة في المعنى المجازي وبدون القَرينة في المعنى الحقيقي بخلاف المشترك لا بدَّ فيه من القَرينة.

مثاله: النِّكاح يحتمل أن يكون مشتركًا بين العقد والوطء وأن يكون حقيقةً في أحدهما مجازًا في الآخر.

قال: (الثَّالِثُ: الإِضْمَارُ خَيْرٌ مِنْهُ؛ لِأَنَّ احْتِيَاجَهُ إِلَى القَرِينَةِ فِي صُورَةٍ، وَاحْتِيَاجَ الِاشْتِرَاكِ إِلَيْهَا فِي الصُّورَتَيْنِ).

إذا تعارض الاشتراكُ والإضمارُ فالإضمار خيرٌ من الاشتراك؛ لأنَّ الإضمار لا يحتاج إلى القرينة إلَّا حيث لا يتعيَّن المعنى المرادُ بأن لا يمكن إجراؤه على الظَّاهر أو حيث تعدَّد الإضمار بخلاف المشترك فإنَّه يحتاج إلى القَرينة في جميع أحواله.

مثاله: قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[1] فإنَّ القرية يحتمل أن تكون مشتركة بين الأهل والأبنية، وأن تكون حقيقة في الأبنية فقط، والأهل مضمر.

قال: (الرَّابِعُ: التَّخْصِيصُ خَيْرٌ مِنْهُ، لِأَنَّهُ خَيْرٌ مِنَ المَجَازِ كَمَا سَيَأْتِي، مِثْلُ: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم ﴾[2] فَإِنَّهُ مُشْتَرَكٌ أَوْ مُخْتَصٌّ بِالعَقْدِ، وَخُصَّ عَنْهُ الفَاسِدُ).

إذا وقع التَّعارض بين الاشتراك والتَّخصيص فالتَّخصيص خيرٌ من الاشتراك؛ لأنَّ التَّخصيص خير من المجاز كما سيأتي، والمجاز خير من الاشتراك كما تقَدَّم، والخير من الخير من شيء خير من ذلك الشَّيء.

مثاله: قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم ﴾[3] يحتمل أن يكون النِّكاح مشتركًا بين العقد والوطء فيكون معناه تحريم ما نكح الأب نكاحًا صحيحًا أو فاسدًا من غير وطء، ويحتمل أن يكون النِّكاح مختصًّا بالعَقد، وخُصَّ منه الفاسد من غير وطء ويكون معناه تحريم منكوحة الأب نكاحًا صحيحًا وتحلُّ منكوحته من غير وطء نكاحًا فاسدًا.

قال: (الخَامِسُ: المَجَازُ خَيْرٌ مِنَ النَّقْلِ؛ لِعَدَمِ اسْتِلْزَامِهِ نَسْخَ الأَوَّلِ؛ كَالصَّلَاةِ).

إشارة إلى التَّعارض الواقع بين المجاز والثَّلاثة الباقية وهو ثلاثة، فنقول: إذا وقع التَّعارض بين المجاز والنَّقل فالمجاز خير؛ لأنَّ النَّقل يستلزم نسخ المعنى الأوَّل وهجرانه بالكلِّ، بخلاف المجاز فإنَّه مع القَرينة يراد المعنى المجازي، وبدونها يُحمل على المعنى الحقيقي فلا نسخ فيه.

مثاله: الصَّلاة فإنَّها في اللُّغة الدُّعاء نقل إلى الأركان والأذكار المخصوصة، وهُجِرَ استعمالُه في الدُّعاء أو استعماله في الأركان المخصوصة مجازًا من باب إطلاق اسم الجزء على الكلِّ؛ لاشتمال الصَّلاة على الدُّعاء.

---

(١) يوسف: ٨٢. (٢) النساء: ٢٢.

(٣) النساء: ٢٢.



قال: (السَّادِسُ: الإِضْمَارُ خَيْرٌ مِنَ النَّقْلِ؛ لِأَنَّهُ مِثْلُ المَجَازِ، كَقَوْلِهِ تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[1]، فَإِنَّ الأَخْذَ مُضْمَرٌ أَوِ الرِّبَا نُقِلَ إِلَى العَقْدِ).

أي: الإضمار خير من النَّقل يعني إذا وقع التَّعارض بين النَّقل والإضمار، فالإضمار خير منه؛ لأنَّ الإضمار مساوٍ للمجاز كما سيجيء، والمجازُ خير من النَّقل، والمساوي للخير من شيء خير من ذلك الشَّيء.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[2] فالرِّبا في اللُّغة الزِّيادة، يحتمل أن يكون على حقيقته في اللُّغة، والأخذ مضمرٌ، أي: وحرم أخذ الرِّبا، ويحتمل أن يكون نُقل إلى العقد لاشتماله على الزِّيادة، أي: وحرم عقد الرِّبا، وعند أبي حنيفة محمول على الإضمار، وعند الشَّافعي على المجاز، ولهذا قالت الحنفيَّة: إذا ترك الزِّيادة عاد العقد صحيحًا خلافًا للشافعية.

قال: (السَّابِعُ: التَّخْصِيصُ أَوْلَى؛ لِمَا تَقَدَّمَ، مِثْلُ: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[3] فَإِنَّهُ[4] المُبَادَلَةُ مُطْلَقًا وَخُصَّ عَنْهُ الفَاسِدُ، أَوْ نُقِلَ إِلَى المُسْتَجْمِعِ لِشَرَائِطِ الصِّحَّةِ).

إذا وقع التَّعارض بين النَّقل والتَّخصيص فالتَّخصيص أولى؛ لأنَّ التَّخصيص خير من المجاز لما سيأتي، والمجاز خيرٌ من النَّقل؛ لما تقدَّم في الخامس، والخيرُ مِن الخيرِ خيرٌ.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[5] فإنَّ البيعَ في اللُّغة: مبادلة شيء بشيء، فيحتمل أن يكون باقيًا على معناه اللُّغوي، وخصَّ الشَّرعُ عنه أشياء وردَ النَّهيُ عنها، فتكون الآية مخصوصة بالمُستجمع للشَّرائط حتى يحلَّ، ويحتمل أن الشَّرع نقله إلى العقد المستجمع للشَّرائط فحمله الشَّافعي على التَّخصيص والحنفي على النَّقل.

---

(١) البقرة: ٢٧٥.
(٢) البقرة: ٢٧٥.
(٣) البقرة: ٢٧٥.
(٤) في (ض): فإن. والمثبت من نسخ المنهاج.
(٥) البقرة: ٢٧٥.

قال: (الثَّامِنُ: الإِضْمَارُ مِثْلُ المَجَازِ؛ لِاسْتِوَائِهِمَا فِي القَرِينَةِ، مِثْلُ: «هَذَا ابْنِي»).

أي: إذا وقع التَّعارض بين الإضمار والمجاز بقي اللَّفظ مجملًا إلى أن يظهر دليل رجحان أحدهما لاستوائهما في القرينة، وقيل: المجاز أولى؛ لكثرته.

مثاله: قول الرَّجل لمَن ليس ابنَه: «هذا ابني»، يحتمل أن يكون ابني مجازًا، أي: محترم معزَّز، ويحتمل أن يكون إضمارًا، أي: مثل ابني فيكون «مثلُ» مضمرًا.

قال: (التَّاسِعُ: التَّخْصِيصُ خَيْرٌ؛ لِأَنَّ البَاقِيَ مُتَعَيِّنٌ، وَالمَجَازُ رُبَّمَا لَمْ يَتَعَيَّنْ، مِثْلُ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[1] فَإِنَّ المُرَادَ التَّلَفُّظُ، وَخُصَّ عَنْهُ النِّسْيَانُ أَوِ الذَّبْحُ).

إذا وقع التَّعارض بين المجاز والتَّخصيص يكون التَّخصيص خيرًا منه؛ لأنَّ الباقي بعد التَّخصيص متعيِّن والمجاز ربَّما لا يتعيَّن بأن يكون للَّفظ مجازاتٌ متساوية، والمتعيِّن بفهمٍ دائمًا خيرٌ ممَّا لم يتعيَّن وقتًا، ولا يفهم حينئذٍ.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[2] حمل أبو حنيفة ﴿لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ﴾ على التَّلفُّظ به، وخَصَّ منه النَّاسي فإنَّ ذبحة النَّاسي حلالٌ عنده فيكون تخصيصًا، وحمله الشَّافعي على المجاز، أي: لم يذبح، أو ذبح على اسم الأوثان.

قال: (العَاشِرُ: التَّخْصِيصُ خَيْرٌ مِنَ الإِضْمَارِ؛ لِمَا مَرَّ، مِثْلُ: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[3]).

إذا وقع التَّعارض بين التَّخصيص والإضمار فالتَّخصيص خيرٌ؛ لما مرَّ في الثَّامن أنَّ المجاز والإضمار متساويان، والتَّخصيص خير من المجاز والخير من المساوي خير من المساوي الآخر أعني الإضمار.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[4] يحتمل أن يكون فيه إضمار، أي:

---

(١) الأنعام: ٢١.

(٢) الأنعام: ٢١.

(٣) البقرة: ١٧٩.

(٤) البقرة: ١٧٩.

في شرعيَّة القصاص؛ لأنَّ القاتل إذا علم أنَّه يُقتل انزجر عن القتل وذلك حياة لنفسين، ويحتمل أن لا يكون فيه إضمار ويكون في القصاص نفسه حياة، وخُصَّ عنه القاتل إذا اقتص منه فيكون تخصيصًا.

قال: (تَنْبِيهٌ: الِاشْتِرَاكُ خَيْرٌ مِنَ النَّسْخِ، لِأَنَّهُ لا يُبْطِلُ).

المراد من التَّنبيه اللُّغوي لا الاصطلاحي؛ لأنَّ التَّأمُّل في البحث السَّابق لا يُفهم منه اللَّاحق، لكن لمَّا ذكر أنَّ التَّخصيص خيرٌ من الاشتراك وذلك هو التَّخصيص بحسب الأعيان دون التَّخصيص بحسب الأزمان، الذي هو النَّسخ أراد أن ينبِّه أنَّ الاشتراك خير من النَّسخ؛ لأنَّ الاشتراك لا يبطل[1] المدلول بل غايته التَّوقُّف، بخلاف النَّسخ فإنَّه يُبطل.

قال: (وَالِاشْتِرَاكُ بَيْنَ عَلَمَيْنِ خَيْرٌ مِنْهُ بَيْنَ عَلَمٍ وَمَعْنًى، وَهُوَ خَيْرٌ مِنْهُ بَيْنَ مَعْنَيَيْنِ).

اعلم أنَّ الاشتراك يُورِثُ التباسًا ولأجله كان خلاف الأصل، وكلَّما كان الالتباس أقلَّ كان خيرًا، فالاشتراك بين عَلَمين خير من الاشتراك بين علم ومعنى، كما إذا كان أسود عَلَمًا لشخصين يكون خيرًا ممَّا إذا كان عَلَمًا لشخص واحد، ويكون مشتركًا بينه وبين ذي السَّواد، ولا فَرْقَ بين عَلَمِ الأعيان وعَلَمِ الجنس[2]، والفرق توهُّمٌ، تأمَّلْ، والاشتراك بين عَلَم ومعنى خيرٌ مِن الاشتراك بين معنيين، وذلك ظاهر.

مثاله: جعفر للنَّهر الصَّغير، والعَلَم والعَيْن للمعاني.



(١) في (ض): يبدب.

(٢) كتب بحاشية (ق): مثل: أسامة لحقيقة الأسد وشخص إنساني.



قال: (الفَصْلُ الثَّامِنُ: فِي تَفْسِيرِ حُرُوفٍ يُحْتَاجُ إِلَيْهَا، وَفِيهِ مَسَائِلُ).

اعلم أنَّ المجتهد في استنباط الأحكام قد يحتاج إلى معرفة معاني بعض الحروف؛ لتوقُّف الأحكام الفقهيَّة عليها، أراد المُصنِّف أن يشير إلى ذلك في مسائل:

(الأُولَى: الوَاوُ لِلْجَمْعِ المُطْلَقِ بِإِجْمَاعِ النُّحَاةِ).

ولا بدَّ من قيد العطف للاحتراز عن الواو بمعنى «مع» و«واو الحال».

فإن قلت: هل فرق بين الجمع المُطلَق ومطلق الجمع، وأيُّما يصحُّ هنا؟

قلت: نعم بينهما فرق، فإنَّ الجمع المُطلَق الجمع مقيَّد بالإطلاق، ومطلق الجمع ليس الجمع مقيدًا بالإطلاق، معناه أيُّ جمع كان، فالعبارة الصَّحيحة هي مطلق الجمع حتى يكون معناه: الواو موضوع لأيِّ جمع كان مرتَّبًا أو غير مرتَّب، لا للجمع الموصوف بالإطلاق، حتى إذا قيِّد بالتَّرتيب أو غير التَّرتيب لا يجمع معه؛ لأنَّه ما بقي مطلقًا بقي عبارة المُصنِّف مناقشةٌ، تأمَّلْ يتَّضح.

قال: «بِإِجْمَاعِ النُّحَاةِ».

نقل المُصنِّف إجماع النُّحاة عليه، وفي هذا النَّقل نظرٌ؛ لأنَّ بعض أئمة النَّحو مثل ثَعلب وقُطرب وأبي جعفر الدينوري وأبي عمرو الزاهد ذهبوا إلى أنَّه للترتيب؛ فالصَّواب: الأكثر.

قال: (وَلِأَنَّهَا تُسْتَعْمَلُ حَيْثُ يَمْتَنِعُ التَّرْتِيبُ، مِثْلُ: تَقَاتَلَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو، وَجَاءَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو قَبْلَه).

فإنَّ باب التَّفاعل للمشاركة في أصل الفعل فلا يُتصوَّر فيه التَّرتيب، ولو كان الواو



للتَّرتيب لكان: «جاء زيد وعمرو قبله» تناقضًا «وبعده» تكرارًا[1]، لكن يصحُّ هذا القول من غير تناقض ولا تكرارٍ.

قال: (وَلِأَنَّهَا كَالجَمْعِ وَالتَّثْنِيَةِ، وَهُمَا لا يُوجِبَانِ التَّرْتِيبَ).

قيل: الواو في المختلفات كالتَّثنية والجمع في المتماثلات، فكما لا يُفهم في: «جاء الزَّيدان والزَّيدون» ترتيبٌ، لا يفهم في: «جاء زيد وعمرو» ترتيبٌ.

قال: (قِيلَ: أَنْكَرَ عَلَيْهِ السَّلَامُ «وَمَنْ عَصَاهُمَا» مُلَقِّنًا: «وَمَنْ عَصَى اللهَ وَرَسُولَهُ»[2]. قُلْنَا: ذَلِكَ لِأَنَّ الإِفْرَادَ أَشَدُّ تَعْظِيمًا).

اعتراض على قوله: «الواو كالتَّثنية»، وبيانه: أنَّ خطيبًا قام بين يدي رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وخطب خُطبة بليغةً فقال: من أطاع الله ورسوله فقد رَشَدَ، ومَن عصاهما فقد غَوَى. فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**بِئْسَ الْخَطِيبُ أَنْتَ، قُلْ: مَنْ عَصَى اللهَ وَرَسُولَهُ**»[3]. فلو كان الواو بمثابة التَّثنية لم يكن لردِّ التَّثنية[4] وتلقين العطف فائدة.

وأجاب: بأنَّ إفراد الله بالذِّكر أشدُّ تعظيمًا؛ لأنَّ جمعهما يُوهِمُ تساويهما في الرُّتبة، والدَّليلُ عليه: أن لا ترتيب بينَ معصية الله ومعصية رسوله، بل بينَهما ملازمَةٌ مساوية، فاستعمالُ الواوِ مع عدم التَّرتيب دليلٌ لنا لا علينا.

فإن قلت: جمع رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في قوله: «**لا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُونَ اللهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا**»[5] فجمع بينهما في الضَّمير ومنع الخطيب فما الفرق؟

---

(١) في (ق): تكرار.

(٢) رواه مسلم (٨٧٠) من حديث عدي بن حاتم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٣) رواه مسلم (٨٧٠) من حديث عدي بن حاتم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٤) كتب بين الأسطر في (ق): أي: هما.

(٥) رواه أحمد (١٣٩٥٩) من حديث أنسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

وعند البخاري (١٦)، ومسلم (٤٣) من حديثه بلفظ: «ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما..».

قلت: أحسن ما قيل في الفرق: أنَّ كلام الخطيب يوهم أنَّه اعتقد تساويهما، بخلاف كلام الرَّسول فإنَّه لا يوهم بذلك، وهذا جواب صحيح مَلِيحٌ.

قال: (قِيلَ: لَوْ قَالَ لِغَيْرِ المَمْسُوسَةِ: «أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ»؛ طَلُقَتْ طَلْقَةً وَاحِدَةً، بِخِلَافِ: «أَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَتَيْنِ». قُلْنَا: الإِنْشَاءَاتُ مُتَرَتِّبَةٌ بِتَرَتُّبِ اللَّفْظِ، وَقَوْلُهُ: «طَلْقَتَيْنِ» تَفْسِيرٌ لِـ«طَالِقٌ»).

هذا اعتراض ثانٍ على أنَّ الواو ليست بمنزلة التَّثنية، تقريره: لو قال الزَّوج لغير المدخول بها: «أنت طالق وطالق» وقعت واحدة، ولو قال: «أنت طالق طلقتين» بلفظ التَّثنية وقعت ثنتان، وهذا ظاهر في أنَّها ليست كالتَّثنية.

أجاب: بأنَّ قوله: «أنت طالق» إنشاء، والإنشاءات مترتِّبة بترتُّب الألفاظ، فلمَّا قال: «أنت طالق» وقعت طلقة فبانت[1] فلم تبق المحل حتى تقع الثَّانية، بخلاف قوله: «طلقتين» فإنَّه تفسير لقوله: «طالق» فهذا التَّرتيب مستفاد من «أنت طالق» لا مِن الواو.

قال: (الثَّانِيَةُ: الفَاءُ لِلتَّعْقِيبِ إِجْمَاعًا).

المسألة الثَّانية: في بيان أنَّ الفاء العاطفة للتَّعقيب، يعني يدلُّ على أنَّ المعطوف بها وقع عقيبَ المعطوف عليه بلا مُهلةٍ، فإذا قلت: جاء زيد فعمرو، فمعناه: وقع مجيء عمرو عَقِيبَ مجيءِ زيدٍ مِن غيرِ مُهلَةٍ، ونقل المُصنِّف فيه إجماعًا، وفي هذا النَّقل نظرٌ، فإنَّ الغَزَّالي جوَّز أن يكون ما بعدها سابقًا، وذهب الجرمي إلى أنَّها دخلت على الأماكن والمطر بلا ترتيب؛ تقول: نزلنا نَجدًا فتِهامة، ونزل المطر نَجدًا فتِهامة، وإن كانت تِهامة في هذا سابقًا فكيف يصحُّ الإجماع مع اختلافهما؟ فالصَّواب أن نقول على الأكثر، وتعقيب كلِّ شيء على حَسبه، فإذا قلت: «دخلت مصر فمكة» أفاد التَّعقيب على ما يمكن.

(١) من (ق).



قال: (وَلِهَذَا رُبِطَ بِهِ الجَزَاءُ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِعْلًا).

أي: ولأجل أنَّ الفاء للتَّعقيب رُبط به الجزاء، يعنى: يجيء في الجزاء ليرتبط الجزاء بالشَّرط، وفي مجيء الفاء في الجزاء تفصيل مذكور في علم النَّحو.

قال: (وَقَوْلُه تعالى: ﴿لَا تَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُم بِعَذَابٍ﴾[1] مَجَازٌ).

هذا دليل الخصم على أنَّ الفاء ليست للتَّعقيب، تقريره: لو كان الفاء للتَّعقيب لأفاده في جميع الاستعمالات، وليس كذلك في قوله تعالى: ﴿لَا تَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾[2] الآية؛ لأنَّ الافتراء في الدُّنيا والإسحات في الآخرة، والإسحات هو الاستئصالُ بالكُلِّيَّة، فلا تعقيب بلا مُهلَةٍ فيه.

أجاب: بأنَّه ثبت أنَّ الفاء للتَّعقيب بالإجماع وغيره[3] حقيقةً، فهي في الآية مجاز، فلمَّا كان الإسحات مُحقَّقَ الوقوع وكأنَّه واقعٌ بلا مهلة فحمله على المجاز أولى، وإلَّا لزم الاشتراك، والمجاز خير منه.

قال: (الثَّالِثَةُ: «فِي» لِلظَّرْفِيَّةِ وَلَوْ تَقْدِيرًا، مِثْلُ قَوْلِهِ تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾[4]، وَلَمْ يَثْبُتْ مَجِيئُهَا لِلسَّبَبِيَّةِ).

المسألة الثَّالثة في بيان أنَّ لفظة «في» تدلُّ على أنَّ مدخوله ظرفٌ لِمَا قبلها:

- إمَّا تحقيقًا، مثل: جلست في الدَّار،

- أو مجازًا، مثل: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾[5] شبَّه تمكُّن المصلوب على الجذع بتمكُّن المظروف في الظَّرف.

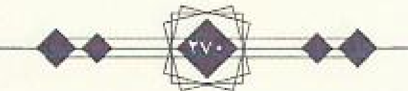
وقيل: «في» بمعنى «على» أي: على جذوع النَّخل، وقال بعض الفقهاء: تجيء

---

(١) طه: ٦١. وفي (ض)، (ق): ولا تفتروا. (٢) طه: ٦١.

(٣) كتب بحاشية (ض): ما فائدة قوله «وغيره» تأمل.

(٤) طه: ٧١. (٥) طه: ٧١.



«في» للسَّببيَّة، تمسُّكًا بقوله تعالى: ﴿لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ﴾[1] أي: بسبب، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «دَخَلَتِ امْرَأَةٌ فِي هِرَّةٍ النَّارَ»[2] أي: بسبب، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فِي النَّفْسِ الْمُؤْمِنَةِ مِئَةٌ مِنَ الإِبِلِ»[3] أي: بسبب، قال المُصنِّف: لم يثبت مجيئها للسَّببيَّة، وفي جوابه نظرٌ[4]؛ لأنَّه شهادة على النَّفي وهي غير مسموعة كما قال عن قريب في جواب ابن جِنِّي والحقُّ ثبوته.

قال: (الرَّابِعَةُ: «مِنْ» لِابْتِدَاءِ الغَايَةِ، أَوِ التَّبْيِينِ، أَوِ التَّبْعِيضِ، وَهِيَ حَقِيقَةٌ فِي التَّبْيِينِ دَفْعًا لِلاشْتِرَاكِ).

لفظة «مِن» تجري[5] في كلام العرب بثلاثة[6] معانٍ:

(١) للتَّبيين،

(٢) والتَّبعيض،

(٣) والابتداء.

وهي حقيقة في التَّبيين، مجازٌ في الباقي؛ دفعًا للاشتراك لأنَّ معنى للتَّبيين شاملٌ للكلِّ، وأمثلتها مشهورة.

قال: (الخَامِسَةُ: البَاءُ تُعَدِّي اللَّازِمَ وتُجْزِئُ المُتَعَدِّي؛ لِمَا يُعْلَمُ الفَرْقُ بَيْنَ: «مَسَحْتُ المِنْدِيلَ» وَ«بِالْمِنْدِيلِ»).

---

(١) الأنفال: ٦٨.

(٢) رواه البخاري (٣٣١٨)، ومسلم (٢٦١٩) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٣) رواه النسائي (٤٨٥٣)، وابن حبان (٦٥٥٩)، والحاكم (١/ ٣٩٧) وصححاه، وليس عندهم «المؤمنة»، والبيهقي (٨/ ١٠٠) واللفظ له، ضمن حديث عمرو بن حزم في الديات.

(٤) كتب بحاشية (ض): عبارة المصنف سالمة؛ لأنَّ حاصل كلامه أنَّه لم يثبت عنده مجيء ذلك لعدم وجدانه ما يثق به من فعل أئمة العربيَّة، إنما الاعتراض على صاحب «الحاصل» حيث جزم ببطلان ذلك.

(٥) في (ق): تجيء.

(٦) في (ق): لثلاثة.



التَّعدية: أن يضمَّن في الفعل معنى التَّصيُّر، أي[1]: يصير فاعلُ أصل الفعل مفعولاً للفعل المُضمَّن، وأصل الفعل قائم به كما كان، مثل: ذَهَبَ زيد وذهبتُ بزيد، أي: جعلت زيدًا ذاهبًا.

اتَّفق أهل العلم على أنَّ الباء في الفعل قد تجيء للتَّعدية كما في المثال المذكور، وإذا دخل على الفعل المتعدِّي تجزئ المتعدِّي، للفرق الضَّروري بين قولنا: مسحتُ المنديل ومسحت بالمنديل، يُفهم الكلّ من الأوَّل، والبعض من الثَّاني؛ لأنَّه لا بدَّ لدخول الباء من فائدة، صونًا للكلام من العبث؛ إذ الأصل عدم الزِّيادة، وغير التَّجزِّي مفقود فتعيَّن التَّجزي ء، لأنَّه فائدة.

قال: (وَنُقِلَ إِنْكَارُهُ عَنِ ابْنِ جِنِّي، وَرُدَّ بِأَنَّهُ شَهَادَةُ نَفْيٍ).

يعني قالت الحنفيَّة: إنَّما يثبت مجيء الباء للتَّجزئة إذا ثبت عن أهل اللُّغة مجيئه لها، لكن لم يثبت، ونقل إنكاره عن ابن جِنِّي وهو من أهل اللُّغة، وردَّ المُصنِّفُ قولَ ابن جني بأنَّه شهادة على النَّفي فلا تُسمع، وفيه نظرٌ؛ لأنَّ ابن جنِّي ما يدعي عدم الورود بل منعَ ورودَه، ويدلُّ عليه قول المُصنِّف نُقل إنكاره.

قلت: أثبته الكوفيُّون ونصَّ عليه الأصمعي والفارسي في كتابه «التذكرة» فمنعُ ابن جني غيرُ واردٍ.

قال: (السَّادِسَةُ: «إِنَّمَا» لِلْحَصْرِ؛ لِأَنَّ «إِنَّ» لِلْإِثْبَاتِ وَ«مَا» لِلنَّفْيِ، فَيَجِبُ الجَمْعُ عَلَى مَا أَمْكَنَ، وَقَدْ قَالَ الأَعْشَى: وَإِنَّمَا العِزَّةُ لِلْكَاثِرِ، وَالفَرَزْدَقُ: وَإِنَّمَا يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِنَا أَنَا أَوْ مِثْلِي).

الحصر: قصرُ شيء على شيء بحيث لا يتجاوزه.

اختلف العلماء في أنَّ لفظة «إنَّما» تفيد الحصر أم لا، فذهب الأكثرون إلى أنَّه يفيد بمنطوقه الحصر، واستدلَّ عليه الإمام، وتبِعه المُصنِّف بدليل عقليٍّ ونقليٍّ:

---

(١) في (ق): حتى.



❁ **أمَّا العقلي**: فإليه أشار المُصنِّف بقوله: لأنَّ «إنَّ» للإثبات و«ما» للنفي، يعني لما اجتمع في لفظة «إنَّما» إنَّ وما؛ فلا بدَّ من الجمع بين معنييهما على ما أمكن، فإمَّا أن يكون «إنَّ» لإثبات غير المذكور و«ما» لنفي المذكور أو بالعكس، والأوَّل محالٌ؛ لأنَّ غير المذكور غير متناهٍ وإثبات غير المتناهي محالٌ فتعيَّن العكس، أي: «إن» لإثبات المذكور و«ما» لنفي غير المذكور، وهو المطلوب من الحصر، وقال بعض المُحقِّقين[1]: هذا قول[2] مَن لا خَلاق[3] له من علم النَّحو، فإنَّهما لو بقيا على معنييهما لكان لها الصَّدارة، فلو دخل أحدهما على الآخر لبطل صدارته، وذلك غير جائز، وأيضًا أهل النَّحو صرَّحوا بأنَّ «ما» في «إنَّما» للكافَّة لا للنَّفي، والأحسن أن يقال: إنَّ «إنَّ» للتَّأكيد و«ما» للتَّأكيد، فحصل الحصر؛ لأنَّه تأكيد على تأكيد.

واعلم أنَّ المحصور فيه في «إنَّما» ما وقع في الآخر، فلا يجوز فيه تقديم ولا تأخير، وإلَّا انعكس المعنى.

❁ **وأمَّا دليل النَّقل**: فقد جاء في كلام مفيدًا للحصر، وتمسَّك المُصنِّف بقول الأعشى يخاطب علقمة مفضِّلًا عليه عامرًا:

لستَ بالأكثر منهم حصًى ... وإنَّما العزة للكاثر[4]

حصًى أي: عددًا، وما الغلبةُ إلَّا لمن هو أكثر عددًا، فالمراد حصر العزَّة في الكاثر، وبقول الفَرزدق[5]:

أنا الذائد الحامي الذمارَ وإنَّما ... يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

الذودُ: المنع، الذائد: المانع، الحامي: الحافظ، الذمار: ما يجب على الرَّجل

---

(١) كتب بحاشية (ض): هو السكاكي.

(٢) كتب بحاشية (ض): تشنيعٌ على الإمام.

(٣) كتب بحاشية (ق): أي: لا نصيب.

(٤) البيت من السَّريع، «ديوانه» (ص١٩٣).

(٥) ينظر: «المسائل الحلبيات» (ص٢٢٨).



حفظُه من أهله ومتعلَّقاته من أن يلحقهم عارٌ وكسر ناموسٍ فإنَّما يفيد حصر الذائد الحامي فيه، وإلَّا لم يكن مدحًا له.

قال: (وَعُورِضَ بِقَوْلِهِ تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[1].

قُلْنَا: المُرَادُ الكَامِلُونَ).

يعني عورض هذان الدَّليلان بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[2].

وتقرير المعارضة: أنَّ هذين الدَّليلين وإن دلَّا على أنَّ «إنَّما» تفيد الحصر فعندنا دليل[3] على أنَّه لا يفيد الحصر، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾[4] الآية، فلو أفاد «إنَّما» حصر الإيمان فيمن وجِل قلبُه عند ذكر الله لزم أنَّ مَن لم يَوجَلْ قلبُه عند ذكر الله لا يكون مؤمنًا، لكنَّه مؤمنٌ إجماعًا.

أجاب المُصنِّف: بأنَّ المراد المؤمن الكامل[5]، أي: انحصر الإيمان الكامل فيمن وَجِلَ قلبُه لا مطلق الإيمان، حملنا على الكامل جمعًا بين الدَّليلين دليلنا ودليلكم.

واعلم أنَّ طرق الحصر كثيرة، وخُصَّ طريق «إنَّما» بالذِّكر لاختلاف فيه أنَّه يفيد أم لا، وهل بالمنطوق أو بالمفهوم؟ فذكر ما هو الأصح.



(١) الأنفال: ٢.

(٢) الأنفال: ٢.

(٣) في (ق): دليل يدل.

(٤) الأنفال: ٢.

(٥) كتب بحاشية (ق): قد يقال: إن عجز الآية وهو قوله: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ يمنع هذا الحمل؛ لأنَّ وصفهم بالزيادة ينفي أن يكون المراد كاملي الإيمان، فتأمل.

قال: (الفَصْلُ التَّاسِعُ: فِي كَيْفِيَّةِ الاسْتِدْلالِ بِالأَلْفَاظِ، وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الأُولَى: لا يُخَاطِبُنَا اللهُ تعالى بِالمُهْمَلِ، لِأَنَّهُ هَذَيَانٌ).

لمَّا احتاج المجتهد في استنباط الأحكام من الكتاب والسُّنة إلى معرفة كيفية دَلالة لفظ النَّص على الحكم أبِالمنطوق هو أم بالمفهوم؟ عقد المُصنِّف هذا الفصل في بيان ذلك، وذكر فيه خمس مسائل: المسألتان الأوليان كالمقدِّمة، والثَّلاث الباقية كالمقاصد بالذَّات، وأشار إلى الأولى بقوله: «لَا يُخَاطِبُنَا اللهُ تعالى بِالمُهْمَلِ» ما لا موضوع له فلا يفهم منه شيء؛ لأنَّ المهمل هذيان وهو نقص لا يجوز على الله تعالى[1].

قال: (احْتَجَّتِ الحَشَوِيَّةُ بِأَوَائِلِ السُّوَرِ. قُلْنَا: أَسْمَاؤُهَا).

هم طائفة قائلون بأنَّ الصَّانع جسم وله حَشًا، أي: الجوف، تعالى الله عمَّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا، أجازوا أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل متمسِّكين بأوائل السُّور مثل ﴿الٓمٓ﴾، ﴿حمٓ﴾، ﴿نٓ﴾.

وأجاب عنه المُصنِّف بقوله: «قُلْنَا: أَسْمَاؤُهَا»[2]. يعني: أسماء للسُّور التي هي في أولها، وقيل: لها معانٍ مذكورة في تفاسيرها.

قال: (وَبِأَنَّ الوَقْفَ عَلَى قَوْلِهِ تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[3] وَاجِبٌ، وَإِلَّا يَتَخَصَّصُ المَعْطُوفُ بِالحَالِ. قُلْنَا: يَجُوزُ حَيْثُ لا لَبْسَ، مِثْلُ: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾[4]).

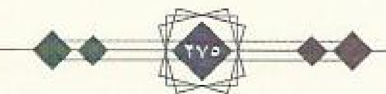
---

(١) كتب بحاشية (ض): خلافًا للحشوية، قيل: هذا مصادرة على المطلوب فقد تقدَّم أنَّ الهذيان هو اللفظ المركَّب المهمل، فليتأمَّل.

(٢) في (ق): أسماء السور.

(٣) آل عمران: ٧.

(٤) الأنبياء: ٧٢.



تمسَّك الحَشويَّة ثانيًا بأنَّ الوقف واجبٌ[1] على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾[2] مبتدأ، ويقولون خبره يكون جملة مستأنفة، أي: ابتداء إخبار؛ لأنَّه لو لم نقف عليه وعطفنا ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ على ﴿اللَّهُ﴾ تقديره: وما يعلم تأويله إلَّا الله والرَّاسخون، وبقي ﴿يَقُولُونَ﴾ حالًا، ولا يصحُّ من الله؛ لفساد المعنى، فيكون حالًا من ﴿الرَّاسِخُونَ﴾ فيختصُّ المعطوف بالحال دون المعطوف عليه وهو غير جائز؛ إذ الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلِّقات، وإذا اختصَّ علمه بالله تعالى يكون مهملًا بالنِّسبة إلينا وهو المطلوب.

أجاب المُصنِّف: بأنَّه يجوز تخصيص المعطوف بالحال دون المعطوف عليه حيث لا التباس، مثل قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾[3] فإنَّ ﴿نَافِلَةً﴾ ولد الولد وهو يعقوب حال منه دون إسحاق فإنَّه ولد.

قلت: والأحسن أن يكون ﴿يَقُولُونَ﴾ استئنافًا، أي: جوابًا عن سؤال، كأنَّ سائلًا سأل مايقول له الرَّاسخون في المتشابهات؟ أجاب بقوله: يقولون ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾[4].

قال: (وَبِقَوْلِهِ تعالى: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾[5]. قُلْنَا: مَثَلٌ فِي الاسْتِقْبَاحِ).

تمسَّك الحَشويَّة ثالثًا بقوله تعالى: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾[6]، ورؤوس الشَّياطين لا معنى له فهو مهمل.

أجاب المُصنِّف: بأنَّه مثلٌ في غاية الاستقباح، يعني أنَّ العرب تخيَّلت صورةً تكون أقبح صورة وأطلقت رؤوس الشَّياطين عليها تنفيرًا عنها فلا يكون مهملًا.

قال: (الثَّانِيَةُ: لَا يُعْنَى خِلَافُ الظَّاهِرِ مِنْ غَيْرِ بَيَانٍ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ مُهْمَلٌ).

هذه هي المسألة الثَّانية كالمُقدِّمة للمسائل الآتية، يعني: لا يجوز من الشَّارع

---

(١) من (ق).
(٢) آل عمران: ٧.
(٣) الأنبياء: ٧٢.
(٤) آل عمران: ٧.
(٥) الصافات: ٦٥.
(٦) الصافات: ٦٥.

أن يتكلَّم بلفظٍ له معنى ظاهر ويريد خلاف ظاهره من غير قرينة؛ لأنَّ الظَّاهر يتبادر إلى الفهم، وهو غير مراد، فيقع السَّامع في الغلط والخبط ويكون إغراءً وتغليطًا من الشَّارع، وهو مهمل بالنِّسبة إلينا [أو إلى غير الظاهر](١) فلا يجوز الخطاب به.

قال: (وَقَالَتِ الْمُرْجِئَةُ: يُفِيدُ إِحْجَامًا. قُلْنَا: يَرْتَفِعُ الْوُثُوقُ عَنْ قَوْلِهِ تعالى).

هم طائفة يؤخِّرون العقاب عن العصاة، ويقولون: المعصية مع الإيمان لا تضرُّ كما أنَّ الطَّاعة مع الكفر لا تنفع.

المُرجئة مشتقَّة من الإرجاء وهو التَّأخير لغةً.

هم خالفونا في هذه المسألة وقالوا: يجوز أن يريد خلاف ظاهر اللَّفظ من غير بيان ولا قرينة، وقالوا في الآيات والأخبار الواردة الدَّالة على عقاب العُصاة أنَّها لم يُرِدِ الشَّارع ظاهرها، بل المراد منها التَّهديد والتَّخويف حتى ينزجر الفُسَّاق ولا يتكالبوا على الفسق ويحصل لهم إحجام وارتداع، والله تعالى لا يعذِّب أحدًا من المؤمنين.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «حينئذٍ يرتفع الوثوق» يعني: لو فتحنا هذا الباب لم يبق الاعتماد على قول الله وقول رسوله؛ إذ ما مِن كلام إلَّا ويحتمل أمرًا وراء ظاهره، مثل أن يقال: الغرض من قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾(٢) غير ظاهره من التَّواضع وترك التَّكبُّر لا هذه الأفعال المخصوصة، فلم يبق وثوق على كلام الشَّارع، وأيضًا إنَّما يتحقَّق الإحجام إذا تحقَّق بالعقاب، وإذا لم يعتقد العقاب يكون إغراء على المعاصي لا إحجامًا، فافهم فإنَّه دقيق مَلِيحٌ.

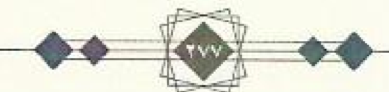
قال: (الثَّالِثَةُ: الخِطَابُ إِمَّا أَنْ يَدُلَّ عَلَى الحُكْمِ بِمَنْطُوقِهِ فَيُحْمَلَ عَلَى الشَّرْعِيِّ، ثُمَّ العُرْفِيِّ، ثُمَّ اللُّغَوِيِّ، ثُمَّ المَجَازِيِّ).

هذه هي المسألة الثَّالثة التي هي كالمقاصد، واعلم أنَّ اللَّفظ قد يدلُّ على الحكم(٣)

---

(١) من (ق). (٢) الأنعام: ٧٢.

(٣) في (ق): المعنى.



بمنطوقه وقد يدلُّ بمفهومه، والمنطوق: ما دلَّ عليه اللَّفظ في محلِّ نطقه أي: مدلوله، والمفهوم: ما يلزم المنطوق.

وقسَّم ابنُ الحاجب المنطوق إلى صريح وغير صريح، وجعل مثل[1]: «أعتق عبدك عني» من قسم غير الصَّريح وسمَّاه اقتضاء، والمُصنِّف جعله من المفهوم، فبينَهما مخالفةٌ ظاهرة.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا ورد خطابٌ من الشَّارع فإن كان له منطوق شرعي حمل عليه؛ لأنَّ الشَّارع يبين أحكام الشَّرع دون غيره مثل: «**دَعِي الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكِ**»[2] وإن لم يكن له منطوق شرعي وله منطوق عرفي حُمل عليه، مثل: «**لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ**»[3]، والعُرف في زمانه[4] حَمْلُ الطعام على البرِّ؛ لأنَّ الشَّارع يعتبر العُرف في كثير من مسائل الأيمان والطَّلاق وإن لم يكن له منطوق عرفي، فإن لم يكن هناك قرينة صارفة عن المعنى اللُّغوي حمل على المعنى[5] اللُّغوي، وهذا كثير مثل الأكل والشُّرب وغيرهما من الألفاظ المستعملة في المعنى اللُّغوي؛ لأنَّ أصل الإطلاق

---

(١) في (ق): مثال.

(٢) رواه أبو داود (٢٨١) من حديث فاطمة بنت أبي حُبيش رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، ورواه أيضًا (٢٩٧)، والترمذي (١٢٦) من حديث عدي بن ثابت، عن أبيه، عن جده.

(٣) قال ابن كثير في «تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب» (ص٤٤٥): ليس هو في شيء من الكتب بهذه الصيغة.

وروى مسلم (١٥٩٢) عَنْ مَعْمَرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، أَنَّهُ أَرْسَلَ غُلَامَهُ بِصَاعِ قَمْحٍ، فَقَالَ: بِعْهُ، ثُمَّ اشْتَرِ بِهِ شَعِيرًا، فَذَهَبَ الغُلَامُ، فَأَخَذَ صَاعًا وَزِيَادَةَ بَعْضِ صَاعٍ، فَلَمَّا جَاءَ مَعْمَرًا أَخْبَرَهُ بِذَلِكَ، فقَالَ لَهُ مَعْمَرٌ: لِمَ فَعَلْتَ ذَلِكَ؟ انْطَلِقْ فَرُدَّهُ، وَلَا تَأْخُذَنَّ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ، فَإِنِّي كُنْتُ أَسْمَعُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلًا بِمِثْلٍ».

(٤) كتب بين الأسطر في (ض): صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

(٥) ليست في (ق).



الحقيقة، ولئلَّا يتعطَّل اللَّفظ عن الدَّلالة وإن كانت قرينةٌ صارفةٌ عن الحقيقة حُمِلَ على المجاز مثل: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطَأُ[1] وَالنِّسْيَانُ»[2].

قال: (أَوْ بِمَفْهُومِهِ وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَلْزَمَ عَنْ مُفْرَدٍ تَوَقَّفَ عَلَيْهِ عَقْلًا أَوْ شَرْعًا، مِثْلُ: ارْمِ وَأَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي، وَيُسَمَّى اقْتِضَاءً).

يعني: أو دلَّ الخطاب على الحكم بمفهومه وهو الدَّلالة الالتزامية، أي: لازمة للدَّلالة المطابقة، وهو إمَّا لزم من معاني ألفاظ مفردة أو مركبة، والأوَّل إمَّا أن يتوقَّف المنطوق عليه عقلًا كقوله: «ارم» فإنَّ الرَّمي يتوقَّف على أخذ القوس وغيره، [وإمَّا أن يتوقَّف عليه شرعًا كدَلالة قول القائل: أعتق عبدك عني، على إلزام المخاطب على تحصيل الملك للقائل؛ لأنَّ العتق عنه يتوقَّف على حصول الملك له شرعًا][3]، وفي تمثيل المفرد بقوله: «أعتق عبدك عني» نظر؛ لأنَّه مركب من «أعتق» و«عني»، ولو حذف «عني» لم يُفهم إدخال العبد في ملك الملتمس، فهو بمثال المُركَّب أشبهُ من مثال المفرد، تأمَّل، ويسمَّى هذا القسم اقتضاء؛ لأنَّ الخطاب يقتضيه.

قال: (أَوْ مُرَكَّبٍ مُوَافِقٍ وَهُوَ فَحْوَى الخِطَابِ؛ كَدَلالَةِ تَحْرِيمِ التَّأْفِيفِ عَلَى تَحْرِيمِ الضَّرْبِ وَجَوَازِ المُبَاشَرَةِ إِلَى الصُّبْحِ عَلَى جَوَازِ الصَّوْمِ جُنُبًا).

هذا هو القسم[4] الثَّاني من المفهوم وهو ما لزم من معاني ألفاظ مركَّبة وهو على ضربين:

الأوَّل: أن يكون المفهوم موافقًا للمنطوق في الحكم[5] ويسمَّى فحوى الخطاب

---

(١) كتب بحاشية (ق): لأن الخطأ والنسيان لا يرتفع بل يصدر عن الإنسان لكن يرفع العقاب بسبب الخطأ، فكذا لا يمكن حمله على الحقيقة.

(٢) رواه ابن ماجه (٢٠٤٥)، وابن حبان (٧٢١٩) من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٣) ليس في (ق).

(٤) من (ق).

(٥) كتب بحاشية (ق): أي: أن الوجوب والندب وغيرهما.



مثل: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[1] تحريم التَّأفيف يدلُّ على تحريم الضَّرب وغيره، وكجواز المباشرة إلى الصُّبح على جواز الصَّوم جُنبًا؛ لأنَّ «حتى» لانتهاء الغاية، فإذا انتهى آخر المباشرة إلى أول الصُّبح يكون زمان الغسل بعد طلوع الصُّبح فهذا المفهوم في الآيتين موافق للمنطوق في الحكم وهو التَّحريم والجواز.

قال: (أَوْ مُخَالِفٍ؛ كَلُزُومِ نَفْيِ الحُكْمِ عَمَّا عَدَا المَذْكُورَ، وَيُسَمَّى دَلِيلَ الخِطَابِ).

هذا هو القسم الثَّاني وهو المفهوم المخالف وهو ما يكون حكم المسكوت بخلاف المنطوق، وإليه أشار المُصنِّف بقوله: «كلزوم نفي الحكم عمَّا عدا المذكور» وسيجيء تفصيله، ويسمَّى هذا القسم بدليل الخطاب.

قال: (الرَّابِعَةُ: تَعْلِيقُ الحُكْمِ بِالِاسْمِ[2] لَا يَدُلُّ عَلَى نَفْيِهِ عَنْ غَيْرِهِ، وَإِلَّا لَمَا جَازَ القِيَاسُ).

هذا شروع في بيان المفاهيم المخالفة.

اعلم أنَّ المفاهيم المخالفة سبعة:

(١) مفهوم اللَّقب وهو مفهوم الاسم الجامد عَلَمًا كان أو اسم جنس.

(٢) ومفهوم الصِّفة.

(٣) ومفهوم الشَّرط.

(٤) ومفهوم العدد.

(٥) ومفهوم إنَّما.

(٦) ومفهوم الاستثناء.

(٧) ومفهوم الغاية.

---

(١) الإسراء: ٢٣.

(٢) في (ق): باسم.



ذكر المُصنِّف منها أربعة؛ لأنَّه ذكر مفهوم «إنَّما»، ومفهوم الاستثناء، والغاية، سيجيء بعد إن شاء الله تعالى.

الأوَّل: مفهوم اللَّقب. أي: العلَم أو اسم الجنس، إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ تعليق الحكم باسم غير مشتقٍّ لا يدلُّ على نفيه عن غير ذلك الاسم، مثلًا إذا قلتَ: «زيد قائم» لا يدلُّ على نفي القيام عن عمرو، وهو الصَّحيح وعليه أكثرُ الأئمَّة، واستدلَّ المُصنِّف عليه بقوله: «وإلَّا لما جاز القياس» أي: لو دلَّ تعليق الحكم على الاسم على نفيه عمَّا عدا ذلك الاسم لبطَلَ القياس.

بيانه: أنَّ الشَّارع إذا قال: «الخمر حرام» دلَّ المفهوم على نفي الحرمة عمَّا عدا الخمر، فإذا حاولت أن تقيس النَّبيذ على الخمر في الحُرمة لا يصحُّ؛ لأنَّ القياس على خلاف[1] النَّص غير جائز، وهذا القدرُ كافٍ في انسداد باب القياس في بعض الصُّور.

فإن قلت: المفهوم عام فيكون القياس مخصِّصًا للمفهوم، وتخصيص المنطوق بالقياس جائز، فتخصيص المفهوم بالقياس أولى. أو نقول: المفهوم دليل والقياس دليل آخر على خلافه، وإذا تعارض الدَّليلان عُمل بالرَّاجح، والقياس راجح على المفهوم فيكون العمل به أولى.

قلت: يبطُل القياس عند مَن لم يجوِّز التَّخصيص بالقياس[2]، وهذا القدر كافٍ في إبطاله.

قال: (خِلَافًا لِابْنِ الدَّقَّاقِ).

ذهب أبو بكر الدَّقاق إلى أنَّ تعليق الحكم باللَّقب يدلُّ على نفي الحكم عمَّا عداه محتجًّا بأنَّه لا بدَّ للتَّخصيص من فائدة، ونفيُ الحكم عمَّا عدا المذكور فائدةٌ وغير منتفٍ بالأصل فثبت.

---

(١) كتب بحاشية (ق): لأن المفهوم نص، والمفهوم دلَّ على الحلِّ.

(٢) قوله: التخصيص بالقياس. في (ض): تخصيص القياس.



وجوابه: منعُ حصر الفائدة فيه؛ فإنَّ الإخبار عنه فائدة. قيل: وقع له مجلس في بغداد فجرى فيه هذا الخلاف فألزموه[1] بالكفر إذ قال: «محمد رسول الله» لنفي الرِّسالة عن عيسى وغيره، فتوقَّف فيه.

قيل: في المسألة قول ثالث وهو الجواز في أسماء الأجناس، مثل: «في الغنم زكاة» دون الإعلام فإنَّه لا يدلُّ [على نفي الحكم عمَّا عدا المذكور][2].

قال: (وَبِإِحْدَى صِفَتَيِ الذَّاتِ، مِثْلُ: «فِي سَائِمَةِ الغَنَمِ زَكَاةٌ»[3] يَدُلُّ).

القسم الثَّاني من المفاهيم تعليق الحكم بإحدى صفتي الذَّات يدلُّ على نفي الحكم عمَّا عدا المذكور، مثل «في سائمة الغنم زكاة»، الغنم اسم ذات لها صفتان: السَّوم والعلف، وتعليق وجوب الزَّكاة بالسَّوم يدلُّ على انتفاء الوجوب عند انتفاء السَّوم، والصَّحيح أنَّه يدلُّ على نفي الزَّكاة في المعلوفة من جنس الغنم، وقيل: في المعلوفة مطلقًا من الغنم وغيرها نظرًا إلى أنَّ العلف مانعٌ.

قال: (مَالَمْ يَظْهَرْ لِلتَّخْصِيصِ فَائِدَةٌ أُخْرَى، خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ وَابْنِ سُرَيْجٍ وَالقَاضِي وَإِمَامِ الحَرَمَيْنِ وَالغَزَّالِيِّ).

يعني أنَّ التَّخصيص يدلُّ على نفي الحكم عن غير المذكور إذا لم يظهر للتَّخصيص فائدة أخرى، غير نفي الحكم، حتى لو كان فائدة أخرى غيره لم يدلَّ عليه، مثل ما إذا سُئل عَلَيْهِ السَّلَامُ عن الغنم السَّائمة هل فيها زكاة؟ فقال في جوابه: «في سائمة الغنم الزَّكاة»، أو قيل بحضرته: «لفلان غنمٌ سائمة» فقال: «في سائمة الغنم الزَّكاة»، أو كان الغالب السَّوم أو كان الغرض رَدَّ عادةٍ مذمومة، مثل عادتهم قتلهم الأولاد خشية

---

(١) كتب بحاشية (ق): الدقاق.

(٢) من (ق).

(٣) رواه البخاري (١٤٥٤) ضمن حديث أنس الطويل في الزكاة ولفظه: وَفِي صَدَقَةِ الغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِئَةٍ شَاةٌ.. الحديث.

إملاق، فقال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾[1]، ونحوه ﴿وَلَا تُكْرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾[2] كان الإكراه على بغاء الجَواري عادتَهم القبيحة.

هذا الذي اختاره المصنِّف منقول عن الشَّافعي، وذهب أبو حنيفة وابن سُريج والقاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي إلى أنَّ المفهوم المخالف ليس بحُجَّة، ونقل الإمام الرازي عن إمام الحرمين أنَّه ليس بحُجَّة وتبعه المُصنِّف، وفي هذا النَّقل عن إمام الحرمين خبطٌ؛ فإنَّه نصَّ في «البرهان» على أنَّه حُجَّةٌ، ومثَّل بالسَّائمة ومَطل الغنيِّ، كما مثَّل المُصنِّف إلَّا أنَّه قال[3]: إلَّا أن تكون الصِّفة غير مناسبة للحكم مثل: الأبيض يشبع إذا أكل؛ فإنَّه لا يدلُّ إلحاقًا باللَّقب، وقال[4]: استقرَّ رأي الشَّافعي على هذا.

قال: (لَنَا: أَنَّهُ المُبَادِرُ مِنْ نَحْوِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ»[5]، وَمِنْ قَوْلِهِمْ: «المَيِّتُ اليَهُودِيُّ لَا يُبْصِرُ»، وَأَنَّ ظَاهِرَ التَّخْصِيصِ يَسْتَدْعِي فَائِدَةً، وَتَخْصِيصُ الحُكْمِ فَائِدَةٌ، وَغَيْرُهَا مُنْتَفِيَةٌ بِالأَصْلِ فَتَعَيَّنَ).

استدلَّ المُصنِّف على أنَّ التَّخصيص يدلُّ على نفي الحكم عمَّا عدا المذكور بثلاثة أوجه:

الأوَّل: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «**مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ**» يتبادر منه إلى الفهم أنَّ مطل غير الغني لا يكون ظلمًا، والمطل: الدَّفع والتَّأخير، وقول أهل العُرف: «الميت اليهودي لا يُبصر» فإنَّه يتبادر منه عُرفًا أنَّ ميت غير اليهودي يُبصر، ولهذا يُستهزأ بقائله ويُضحك منه، ولو لا أنَّه يدلُّ لَما تبادر إلى الفهم عُرفًا.

الوجه الثَّاني: عقلي، وهو أنَّ ظاهر التَّخصيص يستدعي فائدة، ونفيُ الحكم فائدة، وغيره منتفٍ بالأصل، يعني: الأصل عدم غيره فيدل.

---

(١) الإسراء: ٣١.

(٢) النور: ٣٣.

(٣) كتب بين الأسطر في (ق): الإمام.

(٤) كتب بين الأسطر في (ق): الإمام.

(٥) رواه البخاري (٢٢٧٨)، ومسلم (١٥٦٤) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

فإن قلت: هذا الدَّليل منقوض، لأنَّه جارٍ في مفهوم اللَّقب بعينه مع أنَّه لا يدلُّ على نفي الحكم.

قلنا: لمفهوم اللَّقب فائدة أخرى غيرُ نفي الحكم، وهي استقامة الكلام به فإنَّ الكلام يختلُّ بحَذفِهِ، فإنك إذا قلت: «في الغنم زكاة» استقام، ولو حذفت الغنمَ لم يَبقَ الكلام، بخلاف ما إذا قلت: «في سائمة الغنم زكاة» لو حذفت السَّائمة استقام الكلام، فلا بدَّ من فائدة في ذكرها.

قال: (وَأَنَّ التَّرْتِيبَ يُشْعِرُ بِالعِلِّيَّةِ كَمَا سَتَعْرِفُهُ).

يعني أنَّا سنُبيِّن في باب القياس أنَّ ترتُّب الحكم على الوصف المناسب يدلُّ على العِلِّيَّة وهنا ترتَّب وجوبُ الزَّكاة على السَّوم، فدلَّ على أنَّ السَّوم عِلَّة، فإذا انتفى السَّوم انتفى الوجوب؛ لانتفاء المعلول بانتفاء عِلَّتِه، هذا هو الوجه الثَّالث وهو عقلي أيضًا.

قال: (وَالأَصْلُ يَنْفِي عِلَّةً أُخْرَى فَيَنْتَفِي بِانْتِفَائِهِ).

كأنَّه جواب عن سؤال يورَد ها هنا، ويقال: لا نُسلِّم أنَّ الحكم ترتَّب على وصف السَّوم، لم لا يجوِّز أن يترتَّب على وصف آخر؟

فأجاب بأنَّ غير هذا الوصف مفقودٌ، والأصلُ عدمُه فتعيَّن هذا الوصف وهو المطلوب.

قال: (قِيلَ: لَوْ دَلَّ لَدَلَّ إِمَّا مُطَابَقَةً أَوِ الْتِزَامًا. قُلْنَا: دَلَّ الْتِزَامًا؛ لِمَا ثَبَتَ أَنَّ التَّرَتُّبَ يَدُلُّ عَلَى العِلِّيَّةِ، وَانْتِفَاءُ العِلَّةِ يَسْتَلْزِمُ انْتِفَاءَ مَعْلُولِهَا المُسَاوِي).

عارضَ الخَصمُ الوجوهَ المذكورةَ الدَّالَّة على أنَّ تخصيص الحكم بإحدى صفتي الذَّات يدلُّ على نفي الحكم عمَّا عدا المذكور.

تقرير المعارضة أنَّ هذه الوجوه وإن دلَّت على ما ادَّعيتم، لكن معنا ما يدلُّ على عدمه من وجهين:

الوجه الأوَّل: لو دلَّ على ما ادَّعيتم لدلَّ إمَّا مطابقةً أو التزامًا، لكن التَّالي باطلٌ، فالمقدَّمُ مثلُه، بيان الملازمة انحصارُ الدَّلالة فيما ذكرنا، أمَّا بيانُ انتفاء اللَّازم فلأنَّ المطابقة ما وُضِعَ اللَّفظ بإزائه، وذلك منتفٍ هنا؛ لأنَّ هذا التَّركيب لَم يُوضَعْ لنفي الحكم عمَّا عدا المذكور، وأمَّا الالتزام فلانتفاء شرطه، وهو اللُّزوم الذِّهني وذلك ظاهر، لا يقال: تركت التَّضمُّن؛ لأنَّا نقول: التَّضمُّن داخل في الالتزام؛ لأنَّ الجُزء لازم.

أجاب عنه بقوله: «**قُلْنَا: دَلَّ الْتِزَامًا**» يعني أنَّا نختار أنَّه دلَّ التزامًا؛ لأنَّ ترتُّب الحكم على الوصف المناسب دلَّ على كون الوصف علَّةً له، والمعلولُ ينتفي عند انتفاءِ علَّته المساوِيَةِ عُرفًا، وهو معنى اللُّزوم.

قال: (قِيلَ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَـٰقٍ﴾[1] لَيْسَ كَذَلِكَ. قُلْنَا: هُوَ غَيْرُ الْمُدَّعَى).

إشارة إلى الوجه الثَّاني من المعارضة، تقريره: لو دلَّ تخصيص الحكم بإحدى صفتي الذَّات على نفي الحكم عن غير الموصوف لدلَّ في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَـٰقٍ﴾[2] أي: فقر، فيجوز القتل عند عدم خشية الإملاق، لكن يحرم قتل الأولاد مطلقًا إجماعًا فبطَلَ ما ادَّعيتم.

أجاب بقوله: «**قُلْنَا: غَيْرُ الْمُدَّعَى**» يعني أنَّ هذه الآية ليست من مبحثنا؛ فإنَّ فيها فائدةً أخرى غيرَ نفي الحكم، وهي ردُّ عادتهم المذمومة، ونحن شرطنا عدم فائدة أخرى.

قلت: هذا الحكم[3] في المسكوت أولى، تأمَّل.

قال: (الْخَامِسَةُ: التَّخْصِيصُ بِالشَّرْطِ، مِثْلُ: ﴿وَإِن كُنَّ أُو۟لَـٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ﴾[4] فَإِنَّهُ يَنْتَفِي الْمَشْرُوطُ بِانْتِفَائِهِ).

---

(١) الإسراء: ٣١.
(٢) الإسراء: ٣١.

(٣) كتب بحاشية (ق): أولى: أي عدم القتل مع الغنى.

(٤) الطلاق: ٦.



إشارة إلى القسم الثَّالث من المفاهيم المخالفة، وهو تعليق الحكم على شيء بكلمة الشَّرط؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾[1] علَّق وجوبَ الإنفاق على الحمل بكلمة «إن» فدلَّ على انتفاء الإنفاق عند انتفاء الحَمْلِ؛ لإجماع النُّحاة على أنَّ «إن» للشَّرط وينتفِي المشروطُ عند انتفاء شرطه، وذهب القاضي أبو بكر وأكثرُ المعتزلة وأبو حنيفة ومالك إلى أنَّها لا تَدُلُّ بل المشروط ينتفي بالأصل، أي الأصلُ عدَمُه وبراءةُ الذِّمة عنه.

قال: (قِيلَ: تَسْمِيَةُ «إِنْ» حَرْفَ شَرْطٍ اصْطِلَاحٌ. قُلْنَا: الأَصْلُ عَدَمُ النَّقْلِ).

اعترضوا على الدَّليل المذكور بثلاثة أوجه، أشار إلى الأوَّل بقوله: «قيل: تسمية «إن» حرفَ شرط اصطلاحٌ» أي: اصطلاح النُّحاة، وليس معناه اللُّغوي فيكون منقولًا، فلا يفيد انتفاءُ الشَّرط انتفاءَ المشروط.

أجاب المُصنِّف بأنَّ الأصل عدم النَّقل.

قال: (قِيلَ: يَلْزَمُ ذَلِكَ لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلشَّرْطِ بَدَلٌ. قُلْنَا: حِينَئِذٍ يَكُونُ الشَّرْطُ أَحَدَهُمَا وَهُوَ غَيْرُ المُدَّعَى).

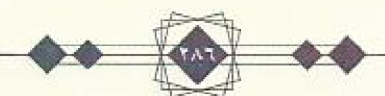
هذا إشارة إلى الاعتراض الثَّاني، يعني: أنَّا سلَّمنا أنَّ «إن» للشَّرط، لكن لا نُسلِّم أنَّه ينتفي المشروط بانتفاء الشَّرط، وإنَّما يلزم ذلك لو لم يكن للشَّرط بدل، وذلك ممنوع.

أجاب المُصنِّف بقوله: قلنا: حينئذٍ يكون الشَّرط أحدَهما يعني إذا وُجد بدلٌ يقومُ مقامَ الشَّرط فلا يكون الشَّرط شيئًا بعينه، بل أحد الأمرين لا بعينه، وذلك ليس مُدَّعانا [لأنَّ المدَّعى أنَّ الشَّرط بعَينِه، هذا إذا قرئ المتن «غير المدَّعى» أمَّا إذا قرئ: «عين المدَّعى» فتوجيهه أنَّ الشَّرط حينئذ يكون أحدَ الأمرين، وانتفاءُ أحدِ الأمرين لا على التَّعيين يكون بانتفائهما، وينتفي المشروط بانتفائهما، وهو عين المدَّعى][2].

---

(١) الطلاق: ٦.

(٢) من (ق).



قال: (قِيلَ: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾[1] لَيسَ كَذَلِكَ. قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ، بَلِ انْتِفَاءُ الحُرْمَةِ لِانْتِفَاءِ[2] الإِكْرَاهِ).

هذا هو الاعتراض الثَّالث، يعني: لو كان المشروط ينتفي بانتفاء الشَّرط لجاز الإكراه عند عدم إرادة التَّحصُّن، وليس كذلك فإنَّ الإكراه على الزِّنا حرام مطلقًا أردن تحصُّنًا[3] أو لم يُرِدْنَ.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «قُلْنَا: لا نُسَلِّمُ، بَلِ انْتِفَاءُ الحُرْمَةِ لِانْتِفَاءِ الإِكْرَاهِ».

تقريره: أنَّهنَّ إذا لم يُرِدْنَ التَّحصُّن فقد يُرِدْنَ البِغاء، فانتفى الإكراهُ بنفسه؛ لأنَّ الإكراه ضدُّ الإرادة، فإذا تحقَّق الإرادة انتفى الإكراهُ؛ لأنَّ أحد الضِّدين ينتفي بثبوت الآخر، فإذا انتفى الإكراهُ بنفسه لا يكون لنهيه معنًى، وهذا كما يقال: صِدقُ السَّالبة إمَّا بعدم الموضوع أو بوجوده وسلب المحمول عنه، وهنا صِدقُ سلبِ الحرمةِ بعدَمِ الموضوعِ وهو الإكراه، وعلى هذا جرَتْ كلمة الشَّارحين، وفيه نظر؛ لأنَّه لا نُسلِّم أنَّهنَّ إذا لم يردن التَّحصُّن أردن البِغاء؛ لجواز أن لا يُرِدن شيئًا منهما، إذ ليس بينهما منع الخلوِّ حتى لا يجوز ارتفاعهما، بل بينهما منع الخُلوِّ فيجوز ارتفاعهما بأن لا يُردن شيئًا منهما لا البِغاء ولا التَّحصُّن، فجواب المُصنِّف ليس على ما ينبغي، بل أجاب المُحقِّقون بجوابين صوابين:

الأوَّل: أنَّ الآية وردت لردِّ عادتهم القبيحة، فإنَّ أهل مكَّة كانوا يُكرهون الجواريَ على الزِّنا في الحانات؛ فنهاهم الله تعالى عن ذلك، فما بقي للمفهوم اعتبار؛ لأنَّ له فائدةً غير نفي الحكم عن المسكوت عنه.

الثَّاني: وإن سلَّمنا المفهوم لكن انعقد الإجماع على حرمة الإكراه فلم يجز العمل بالمفهوم؛ لأنَّ الإجماع أجدرُ بالاتِّباع والعمل به فتُرِكَ العملُ بالمفهوم.

قال: (السَّادِسَةُ: التَّخْصِيصُ بِالعَدَدِ لَا يَدُلُّ عَلَى الزَّائِدِ وَالنَّاقِصِ).

---

(١) النور: ٣٣.

(٢) في المنهاج ص٨٧: لامتناع.

(٣) في (ق): التحصن.



من جملة المفاهيم مفهومُ العدد، اختلف فيه: رَدَّهُ بعضٌ وقَبِلَه بعضٌ، والمُصنِّف اختار الأوَّل.

اعلم أنَّ الغزَّالي نقل في بعض كتبه عن الشَّافعي أنَّه قبله الشَّافعي بهذه العبارة، وأمَّا الشَّافعي فلم يرَ للتَّخصيص باللَّقب مفهومًا، ولكنَّه قال بمفهوم التَّخصيص بالصِّفة والزَّمان والمكان والعدد، ونصَّ عليه في «البرهان» فقال: إنَّ الشَّافعي والجمهور يقولون بهذه الأشياء، وضمَّ إلى ذلك مفهوم الغاية. وقال المُحقِّقون: العدد بمجرَّده لا يدلُّ على الزَّائد والنَّاقص نفيًا وإثباتًا، وقد يدلُّ بدليل منفصل، كما إذا كان العدد علَّة لحكم يدلُّ على ثبوت ذلك الحكم في الزَّائد دون النَّاقص؛ كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**إِذَا بَلَغَ المَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خَبَثًا**»[1] فالكثرة عِلَّة لعدم الخبث، وفي الزَّائد يوجد الكثرة دون النَّاقص، فينتفي في النَّاقص دون الزَّائد وإن لم يكن العدد علَّة، فإن كان الحكم حُرمةً كزيادة الجَلْدِ على المئة في حدِّ الزِّنا، أو كراهةً كغسل أعضاء الوضوء أربع مرات: دلَّ على الزَّائد دون النَّاقص، أو كان الحكم وجوبًا أو ندبًا كصلوات الخمس والتَّصدُّق بدينار عند وطء الحائض دلَّ فيما دونه لا فيما فوقه.

قال: (السَّابِعَةُ[2]: النَّصُّ إِمَّا أَنْ يَسْتَقِلَّ بِإِفَادَةِ الحُكْمِ أَوْ لَا، وَالمُقَارِنُ لَهُ إِمَّا نَصٌّ آخَرُ، مِثْلُ دَلَالَةِ قَوْلِهِ تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾[3] مَعَ قَوْلِهِ تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾[4] عَلَى أَنَّ تَارِكَ الأَمْرِ يَسْتَحِقُّ النَّارَ، وَدَلَالَةِ قَوْلِهِ: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾[5] مَعَ قَوْلِهِ: ﴿حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾[6] عَلَى أَنَّ أَقَلَّ[7]

---

(١) رواه أبو داود (٦٣، ٦٤)، والترمذي (٦٧)، والنسائي (٥٢)، وابن ماجه (٥١٧)، وابن خزيمة (٩٢)، وابن حبان (١٢٤٩) من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

قال ابن الملقن في «خلاصة البدر المنير» (رقم ٣): وصححه ابن منده، والطحاوي، والبيهقي، والخطابي.

(٢) في (ض): الخامسة. والمثبت من نسخ المنهاج.

(٣) طه: ٩٣. (٤) الجن: ٢٣.

(٥) الأحقاف: ١٥. (٦) البقرة: ٢٣٣.

(٧) ليست في (ض). ومثبتة من نسخ المنهاج.



مُدَّةِ الحَمْلِ سِتَّةُ أَشْهُرٍ، أَوْ إِجْمَاعٌ كَدَلالَةِ مَا دَلَّ عَلَى إِرْثِ الخَالِ مَعَ الإِجْمَاعِ الدَّالِّ عَلَى أَنَّ الخَالَةَ بِمَثَابَتِهِ عَلَى إِرْثِهَا).

اعلم أنَّ النَّص المُستدَلَّ به إمَّا أن يستقلَّ بدَلالته على الحكم، أي: لا يحتاج إلى انضمام شيء إليه، مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[1]، وإمَّا أن لا يستقلَّ بل احتاج إلى شيء آخر ينضمُّ إليه، والمقارن له إمَّا نصٌّ آخَرُ أو إجماع أو قياس أو قرائن حال المُتكلِّم، والنَّص له صورتان:

الأولى: أن يدلَّ نصٌّ على مقدِّمة من مقدِّمتي القياس، أي: على الصُّغرى، ونصٌّ آخر على مقدِّمة أخرى أي: على الكبرى، وينتجان حكمًا من الأحكام الشَّرعية مثل قوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾[2] يعلم منه أنَّ تارك الأمر عاصٍ وهذه هي الصُّغرى، وقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾[3] يعلم منه أنَّ كلَّ عاصٍ يستحقُّ النَّار وهما ينتجان أنَّ تارك الأمر يستحقُّ النَّار.

والصُّورة الثَّانية: أن يدلَّ نصٌّ على حكم ثابت لشيئين، ونصٌّ آخر يدلُّ على تخصيص بعض ذلك الحكم بأحدهما، فتعيَّن بعضُ الآخر للثَّاني، مثل قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾[4] دلَّ هذا النَّص على أنَّ مدَّة الحمل والفطام ثلاثون شهرًا، ولا يعلم نصيب كلِّ واحد منه، ونصٌّ آخر وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[5] يعلم منه أنَّ نصيب الفطام من الثَّلاثة أربعةٌ وعشرون شهرًا، وبقي ستَّةُ أشهرٍ لمدَّة الحملِ، فعُلِمَ أنَّ أقلَّ مدَّةِ الحَملِ ستَّةُ أشهرٍ.

وأمَّا الإجماع فمِثلُ قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾[6] فدلَّ النَّص على أنَّ الخال وارث وساكتٌ عن الخالة، والإجماع ثابت على أنَّ الخالة بمنزلة الخال.

---

(١) البقرة: ٤٣.
(٢) طه: ٩٣.
(٣) الجن: ٢٣.
(٤) الأحقاف: ١٥.
(٥) البقرة: ٢٣٣.
(٦) الأحزاب: ٦.



وأمَّا القياس فمثل النَّص الدَّال على كون البُرِّ رِبَوِيًّا، وساكتٌ عن التُّفاح؛ فثبت حرمة الرِّبا فيه قياسًا على البُرِّ.

وأمَّا قرائن حال المُتكلِّم فمِثْلُ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**اثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ**»[1] دلَّ على إدراك فضيلة الجماعة لا على أنَّ أقلَّ الجمع اثنان؛ لأنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ مبعوث لبيان أحكام الشَّرع لا اللُّغة.

---

(١) رواه ابن ماجه (٩٧٢) من حديث أبي موسى الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. قال النووي في «خلاصة الأحكام» (٢٣٣٦): ضعيف جدًّا.



قال: (البَابُ الثَّاني: فِي الأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي.

وَفِيهِ فُصُولٌ:

الفَصْلُ الأَوَّلُ: فِي لَفْظِ الأَمْرِ، وَفِيهِ مَسْأَلَتَانِ).

اعلم أنَّ الأوامر جمعُ أَمْرٍ، والنَّواهي جمعُ نَهْيٍ، وهما على وزن فَعْل، وقياس جمعهما أَفْعُل ككَلب وأَكْلُب، لكن جُمع على فَواعِلَ على خلاف القياس، أو نقول: جمع لآمرةٍ وناهيةٍ باعتبار الصِّيغة، أي: صيغةٌ آمرةٌ وصيغةٌ ناهيةٌ، ثمَّ جُمع على فَواعِلَ قياسًا، مثل ضاربة وضوارب.

قال: (الأُولَى: أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي القَوْلِ الطَّالِبِ لِلْفِعْلِ).

لفظة الأمر (أ م ر) اختلَفُوا في وَضعِه، اختار المُصنِّف أنَّه موضوعٌ للقول الطَّالب للفِعلِ حقيقةً مطلقًا من غير اعتبارِ العُلوِّ والاستعلاء في الأمر.

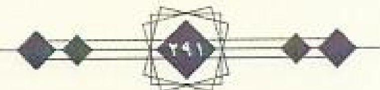
قوله: «في القول» احتُرز به عن القرائن الدَّالَّةِ والإشارات الدَّالَّةِ على الطَّلب؛ فإنَّه لا يسمَّى أمرًا حقيقةً.

قوله: «الطَّالِبِ» احتُرز به عن القول النَّفسي فإنَّه يقال له الطَّلبُ لا الطَّالب، فإنَّ الطَّالِبَ هو اللَّفظيُّ.

قوله: «لِلْفِعْلِ» احتُرز به عن النَّهي فإنَّه طالبٌ لترك الفعل، ولا يخفى عليك أنَّه لا بدَّ من قيدِ: بالوضع؛ لئلَّا يَرِدَ قولُك: «أنا طالب منك كذا» فإنَّ الحدَّ صادق عليه دون المحدود، فالحدُّ ليس بمانع.

فإن قلت: لا بدَّ من قيدٍ آخَرَ، وهو المانع من النَّقيض، لأنَّه ذكر [1] أنَّ صيغة الأمر

(١) كتب بين الأسطر في (ق): أي: المصنف.



حقيقةٌ في الوجوب، [والوجوبُ طَلَبُ الفعل مع المنع من النَّقيض][1].

قلت: هذا تعريفٌ لمدلول (أم ر)، وذلك معنى صيغة الأمر، مثل: انصر اضرب، وبينهما بَوْنٌ بعيد، تأمَّلْ.

قال: (وَاعْتَبَرَ المُعْتَزِلَةُ العُلُوَّ، وَأَبُو الحُسَيْنِ الِاسْتِعْلَاءَ).

العلو: أن يكون الآمِرُ أعلَى رتبةً من المأمور في الواقع، والاستعلاءُ: أن لا يكون أعلَى، لكن يَطلُبُ على وَجْهِ الغِلظَةِ ورفع الصَّوت، واحتجت[2] عليه بأنَّه يُذَمُّ إذا أمر الأدنى الأعلى عُرفًا.

قال: (وَيُفسِدُهُمَا قَوْلُهُ تعالى حِكَايَةً عَنْ فِرْعَوْنَ: ﴿ماذا تأمرون﴾[3]).

يعني أنَّه يُبطِلُ اشتراطَ العُلُوِّ والاستعلاء قولُه تعالى حكايةً عن فرعون حين استشار قومَه في أمر موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿ماذا تأمرون﴾[4] أطلق الأمر ولا عُلُوَّ ولا استعلاء للقوم عليه؛ لأنَّه كان يدَّعِي إلهيَّتهم.

فإن قلت: لعلَّه لم يكن العلوُّ أو[5] الاستعلاء شرطًا في لغة فرعون، ويكون شرطًا في لغة العرب.

قلت: هذا احتمال بعيدٌ؛ لأنَّ الله تعالى حكى عنهم بالمعنى فلا بدَّ من الموافقة معنًى.

فإن قلت: هذا يناقض ما ذكره في تقسيم الألفاظ من اشتراط الاستعلاء.

قلت: ما كان ذلك في تحرير المذاهب.

قال: (وَلَيْسَ حَقِيقَةً فِي غَيْرِهِ دَفْعًا لِلاشْتِرَاكِ).

---

(١) من (ق).
(٢) في (ق): واحتجوا.
(٣) الشعراء: ٣٥.
(٤) الشعراء: ٣٥.
(٥) في (ق): و.



يعني أنَّ (أ م ر) حقيقةٌ في القول الطَّالب للفعل، ليس حقيقة في غيره وإلَّا لزم الاشتراك، والأصل عدمه والمجاز خيرٌ منه.

قال: (وَقَالَ بَعْضُ الفُقَهَاءِ: إِنَّهُ مُشْتَرَكٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الفِعْلِ أَيْضًا، لِأَنَّهُ يُطْلَقُ عَلَيْهِ، مِثْلُ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ﴾[1]، ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ﴾[2]، وَالأَصْلُ فِي الإِطْلَاقِ الحَقِيقَةُ. قُلْنَا: المُرَادُ الشَّأْنُ مَجَازًا).

يعني قال بعض الفقهاء: لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص والفِعل؛ لأنَّه يطلق عليه[3] أيضًا؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾[4] أي: وما فِعلُنا، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ﴾[5] أي: فِعلُه، والأصلُ في الإطلاق الحقيقة.

أجاب المُصنِّف بقوله: المراد من الأمر الشَّأنُ مجازًا، والشَّأنُ أَعَمُّ مِن الفِعلِ وغيرِه، والمجازُ خيرٌ من الاشتراك.

قال: (قَالَ البَصْرِيُّ: إِذَا قِيلَ: أَمْرُ فُلَانٍ تَرَدَّدْنَا بَيْنَ القَوْلِ، وَالفِعْلِ، وَالشَّيْءِ، وَالصِّفَةِ، وَالشَّأْنِ، وَهُوَ آيَةُ الِاشْتِرَاكِ. قُلْنَا: لَا، بَلْ يَتَبَادَرُ القَوْلُ).

ذهب أبو الحسين البصري إلى أنَّه مشترك بين معانٍ خمسة:

- القول المخصوص،
- والشَّيء،
- والصِّفة،
- والشَّأن،
- والفعل.

---

(١) التوبة: ٣١.
(٢) هود: ٩٧.
(٣) كتب بين الأسطر في (ق): الفعل.
(٤) القمر: ٥٠.
(٥) هود: ٩٧.

واستدلَّ بأنَّه إذا قيل: «هذا أمرٌ» تردَّد الذِّهنُ، والتَّردُّدُ علامة الاشتراك.

أجاب **المُصنِّف** بأنَّا لا نُسلِّم تردُّد الذِّهن بل يتبادر القولُ المخصوص، وهو علامة الحقيقة، وتوقَّف الباقي على القَرينة، وذلك علامة المجاز، وهو خير من الاشتراك.

قال: (الثَّانِيَةُ: الطَّلَبُ بَدِيهِيُّ التَّصَوُّرِ).

يعني أنَّه لا يحتاج إلى تعريفه بحدٍّ أو رسم؛ لأنَّ كلَّ أحدٍ ممَّن يُمارِسُ الحدودَ والرُّسومَ يعرِف مفهومَ الطَّلب ويُميِّزُهُ عن غيره ويطلبُ في موضع الطَّلب، بل الصِّغار المميزين يُوقِعون الطَّلب في موضع الطَّلب، فلولا أنَّهم عارفون بمفهومه لَمَا تأتَّى منهم ذلك.

قيل معترضًا عليه: مُسلَّم أنَّهم يميِّزون الطَّلب عن غيره، وما وقع النِّزاع فيه، إنَّما النِّزاع في معرفة حقيقته، ولا يلزم من التَّمييز العلم بتمام حقيقته؛ كالجوع والعطش وسائر الوجدانيَّات.

قال: (وَهُوَ غَيْرُ العِبَارَاتِ المُخْتَلِفَةِ وَالإِرَادَةِ).

يعني أنَّ الطَّلب غير الألفاظ المُعبَّر بها عنه؛ لاختلاف العبارات واللُّغات وعدم اختلاف الطَّلب وهو معنى قائم بالنَّفس.

قال: (خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ. لَنَا: أَنَّ إِيمَانَ الكَافِرِ مَأْمُورٌ بِهِ، وَلَيْسَ بِمُرَادٍ؛ لِمَا عَرَفْتَ، وَأَنَّ المُمَهِّدَ لِعُذْرِهِ فِي ضَرْبِ عَبْدِهِ يَأْمُرُهُ وَلَا يُرِيدُ).

اعلم أنَّ محلَّ النِّزاع ما حُرِّر كما ينبغي لا في المتن ولا في الشَّرح، فلا بدَّ أن نبيِّن معنى الطَّلب ومعنى الإرادة حتى يتَّضح أنَّهما متَّحدان أو متلازمان أو متفارقان، وما بيَّنوه؛ فاستُدِلَّ على مدَّعى غيرِ مُحرَّر.

وأنا أقول: معنَى الطَّلبِ ميلٌ نفسانيٌّ إلى ما فيه نفعٌ أو دَفعُ ضُرٍّ، والإرادةُ هي هذا المعنى بقَيدِ قَصدِ تحصيلِ المرادِ[1] من القوَّة إلى الفعل، فمعنى الإرادة أخصُّ

(١) كتب بحاشية (ق): أي: المطلوب.

ومعنى الطَّلب أَعَمُّ، فكلُّ مرادٍ مطلوبٌ، وليس كلُّ مطلوب مرادًا، فعلى هذا صحَّ قولُ المُصنِّف: إيمان الكافر مأمورٌ[1] به، وليس بمرادٍ كإيمان أبي لهب؛ فإنَّه مأمور به لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا﴾[2] وهو من جملتهم وقد علم الله أنَّه لا يؤمن، فإيمانُه مستحيلٌ؛ إذ لو آمن لانقلب عِلمُ الله جهلًا، وإذا كان إيمانُه مستحيلًا لا يكونُ مرادًا[3] باتِّفاقِ الفَرِيقَين.

قولُه: وإن الممهِّد لعذره في ضرب عبده يأمره[4] ولا يريد؛ لأنَّ العاقل لا يريد هلاك نفسه فوُجد الطَّلب بدون الإرادة وهو المدَّعى.

فإن قلت: فللمعتزلة أن يقولوا: لا يكون المستحيل مطلوبًا.

قلت: ليس لهم ذلك؛ لأنَّ المطلوب أعمُّ فيجوز كونه مستحيلًا، وينحل بهذا التَّقرير كثير من السُّؤالات، مثل ما يقال: العاقل كما لا يريد هلاك نفسه لا يطلب تكذيب نفسه أيضًا، ومثل أن يقال: الموجود هنا صورة صيغةُ الأمر دون حقيقة الأمر.

قال: (وَاعْتَرَفَ أَبُو عَلِيٍّ وَابْنُهُ بِالتَّغَايُرِ، وَشَرَطَا الإِرَادَةَ فِي الدَّلالَةِ لِيَتَمَيَّزَ عَنِ التَّهْدِيدِ. قُلْنَا: كَوْنُهُ مَجَازًا كَافٍ).

يعني أنَّ أبا عليٍّ وابنَه اعترفا بأنَّ الطَّلب غيرُ الإرادة لكن قالا: الأمر كما يَرِدُ للطَّلب يَرِدُ للتَّهديد فلا بدَّ من مميِّز، ولا مميِّزَ غيرُ الإرادة في الطَّلب دون التَّهديد فإنَّه ليس طلب في التَّهديد.

وأجاب المُصنِّف بأن كونَ الأمر مجازًا، أي: كافٍ في التَّمييز يعني في التَّهديد لا بدَّ من قرينة بخلاف الطَّلب، فإنَّه لا يحتاج إلى قرينة، وأنت خبيرٌ بعد الإحاطة بتقريرنا لا حاجة إلى الجواب.

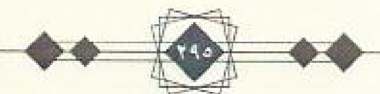
---

(١) كتب بحاشية (ق): أي: مطلوب.

(٢) البقرة: ٢١.

(٣) كتب بحاشية (ق): وهو مطلوب.

(٤) في (ق): يأمر.



قال: (الفَصْلُ الثَّانِي: فِي صِيغَتِهِ.

وَفِيهِ مَسَائِلُ).

أي: القول الطَّالب فإنَّه المراد بصيغة الأمر، فالضَّمير في صيغته عائد إلى القول الطَّالب، وهو أقرب، وهو أمر المخاطب، وأمر الغائب، واسم الفعل بمعنى الأمر.

قال: (الأُولَى: أَنَّ صِيغَةَ «افْعَلْ» تَرِدُ لِسِتَّةَ عَشَرَ مَعْنًى:

الأَوَّلُ: الإِيجَابُ ﴿أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾[1].

الثَّانِي: النَّدْبُ ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾[2]، وَمِنْهُ: «كُلْ مِمَّا يَلِيكَ»[3].

الثَّالِثُ: الإِرْشَادُ ﴿فَاسْتَشْهِدُوا﴾[4].

الرَّابِع: الإِبَاحَةُ ﴿كُلُوا﴾[5].

الخامس: التَّهْدِيدُ ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[6]).

أمثلته ظاهرة، والفرق بين الأدب والمندوب: أنَّ الأدب يتعلَّق بمحاسن العادات والمندوب أعم، والفرق بين الإرشاد والمندوب أنَّ المندوب لثواب الآخرة، بخلاف الإرشاد فإنَّه يتعلَّق بأمور الدُّنيا، فإنَّ الاستشهاد على البيع لا ثواب له في الآخرة.

---

(١) الأنعام: ٧٢.

(٢) النور: ٢٣.

(٣) رواه البخاري (٥٣٧٦)، ومسلم (٢٠٢٢) من حديث عمر بن أبي سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٤) النساء: ١٥.

(٥) البقرة: ٦٠.

(٦) فصلت: ٤٠.



قوله: ﴿كُلُوا﴾ حمله بعض الشَّارحين على قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾[1]، وقيل: فيه نظرٌ؛ لأنَّ الأكل والشُّرب واجبانِ لإحياءِ النَّفسِ، فالصَّوابُ حَمْلُ كلام المُصنِّف على ﴿كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾[2].

قلت: قوله تعالى بعدَه ﴿وَلَا تُسْرِفُوا﴾[3] يُفهَمُ منه أنَّه أرادَ فوقَ سدِّ الرَّمَقِ؛ فلا نظرَ.

قال: (وَمِنْهُ ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا﴾[4]).

الفرق بين التَّهديد والإنذار: أنَّ الإنذار إبلاغ مُخوِّفٍ، والتَّهديد نفس التَّخويف [وإنما فصَل بقوله: «منه»؛ لأنه يمكن أن يقال: التَّهديد مستفاد من قوله: ﴿فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾][5].

قال: (السَّادِسُ: الِامْتِنَانُ ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾[6].

السَّابِعُ: الإِكْرَامُ ﴿ادْخُلُوهَا﴾[7]).

الفرق بينه[8] وبين الإباحة: أنَّ الإباحة بالإذن فقط، والامتنان: أن يذكر الله تعالى احتياجًا إليه أو عدم قدرتِنا عليه كما في هذه الآية.

قال: (الثَّامِنُ: التَّسْخِيرُ[9] ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[10].

التَّاسِعُ: التَّعْجِيزُ ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ﴾[11].

العَاشِرُ: الإِهَانَةُ ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ﴾[12].

---

(١) الأعراف: ٣١.
(٢) المؤمنون: ٥١.
(٣) الأعراف: ٣١.
(٤) إبراهيم: ٣٠.
(٥) من (ق).
(٦) الأنعام: ١٤٢.
(٧) الحجر: ٤٦.
(٨) كتب بين الأسطر في (ض): أي: الامتنان.
(٩) كتب بين الأسطر في (ض): هو التذليل.
(١٠) الأعراف: ١٦٦.
(١١) البقرة: ٢٣.
(١٢) الدخان: ٤٩.



الحَادِي عَشَرَ: التَّسْوِيَةُ ﴿ٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ﴾[1].

الثَّانِي عَشَرَ: الدُّعَاءُ «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي».

الثَّالِثَ عَشَرَ: التَّمَنِّي، أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِي).

والفرق بين التَّسخير والتَّكوين[2] الآتي ذِكرُه: أنَّ التَّكوين سرعةُ الوجود مِنَ العَدمِ وليس فيه انتقال من حالة إلى أخرى، والتَّسخير: هو الانتقال إلى حالة ممتهنة؛ إذ التَّسخير لغةً هو الذِّلة والامتهان[3] في العمل.

قال: (الرَّابِعَ عَشَرَ: الِاحْتِقَارُ ﴿بَلْ أَلْقُواْ﴾[4].

الخَامِسَ عَشَرَ: التَّكْوِينُ ﴿كُن فَيَكُونُ﴾[5][6]).

الفرق بينه[7] وبين الإهانة: أنَّ الإهانة تكون بقول أو بفعل، أو ترك فعل أو ترك قول، ولا تكون بمجرَّد الاعتقاد، والاحتقار قد يحصل بمجرَّد الاعتقاد، فإنَّ من اعتقد في شيء أنَّه لا يُعبأ به يقال: إنَّه احتقره، ولا يقال: أهانه، والحاصل أنَّ الإهانة فيه إنكارٌ، والاحتقار عدم المُبالاة؛ فإنَّ السِّحر لا يُبالَى به في مقابلة المعجزة.

قال: (السَّادِسَ عَشَرَ: الخَبَرُ «فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ»[8]).

---

(١) الطور: ١٦.

(٢) في (ق): وبين التكوين.

(٣) كتب بحاشية (ض): امتهنت الشيء ابتذلته، وأمهنته أضعفته، ورجل مَهِينٌ أي: فقير. صحاح.

(٤) طه: ٦٦.

(٥) يس: ٨٢.

(٦) كتب بحاشية (ض): قوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ لا يجوز أن يراد به الطلب؛ لأنه إمَّا أن يتوجَّه إلى الموجود أو إلى المعدوم، لا سبيل إلى الثاني لامتناع توجه الطلب نحو المعدوم، ولا إلى الأول.. تحصيل...

(٧) كتب بين الأسطر في (ض)، (ق): أي: الاحتقار.

(٨) رواه البخاري (٣٤٨٤) من حديث أبي مسعود البدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.



يعني يستعمل صيغة الأمر بمعنى الخبَر، نحو: «إِذَا[1] لَمْ تَسْتَحِ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ» أي: صَنعتَ.

قال: (وَعَكْسُهُ ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ ﴾[2]).

يعني يستعمل الخبر بمعنى الأمر؛ كقوله تعالى: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ ﴾[3] أي: لِيُرْضِعْنَ.

قال: («لَا تُنْكِحُ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ»[4]).

يعني: يقع الخبر مَوقِعَ النَّهي كما وقع مَوقِعَ الأمر، أي: «لا تُنكح المرأة»، وجعل بعضُ المُحقِّقين هذه المسألةَ مسألةً برأسها، وجعل مَعنى صيغةِ الأمرِ خمسةَ عشَرَ، وهو الصَّوابُ.

قال: (الثَّانِيَةُ: أَنَّهَا حَقِيقَةٌ فِي الْوُجُوبِ مَجَازٌ فِي الْبَاقِي. وَقَالَ أَبُو هَاشِمٍ: إِنَّهَا لِلنَّدْبِ، وَقِيلَ: لِلْإِبَاحَةِ، وَقِيلَ: مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْوُجُوبِ وَالنَّدْبِ، وَقِيلَ: لِلْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهُمَا، وَقِيلَ: لِأَحَدِهِمَا، وَلَا نَعْرِفُهُ، وَهُوَ قَوْلُ الْغَزَالِيِّ، وَقِيلَ: مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الثَّلَاثَةِ، وَقِيلَ: بَيْنَ الْخَمْسَةِ).

اتَّفق الأصوليُّون على أنَّ صيغة «افعَلْ» ليست في جميع هذه المعاني حقيقةً؛ لِفَهمِ بعضِها بالقرائن كالتَّسوية والتَّسخير والاحتقار وغيرها، والاختلافُ في هذه المسألة كثيرٌ، نقل المُصنِّف منه ثمانيةً:

الأَوَّل: أنَّها حقيقة في الوجوب مجازٌ في الباقي، وهو الأصحُّ.

والثَّاني: أنَّه حقيقة في النَّدب فقط.

---

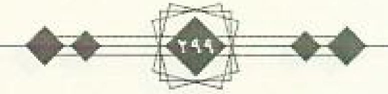
(١) في (ص): إن.

(٢) البقرة: ٢٣٣.

(٣) البقرة: ٢٣٣.

(٤) رواه ابن ماجه (١٨٨٢)، والدارقطني (٣٥٣٥) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وصححه الألباني في «إرواء الغليل» (١٨٤١).



والثَّالث: أنَّه حقيقة في الإباحة.

والرَّابع: أنَّه مشترك بين الوجوب والنَّدب اشتراكًا لفظيًّا.

والخامس: أنَّه مشترك بين الوجوب والنَّدب اشتراكًا معنويًّا، وهو ترجيح الفعل على التَّرك.

والسَّادس: أنَّه موضوع لأحدهما من الوجوب والنَّدب ولا نعرفه أنَّه حقيقةٌ في الوجوب مجاز في النَّدب أو بالعكس، ونَسَبَه المُصنِّف إلى الغَزَّالي.

والسَّابع: أنَّه مشترك بين الثَّلاثة: الوجوب والنَّدب والإباحة، اشتراكًا لفظيًّا، وقيل: اشتراكًا معنويًّا وهو الإذن.

والثَّامن: أنَّه مشترك بين الخمسة، وهذا يحتمل وجهين:

أحدهما: أنَّ المراد الخمسة المذكورة في المتن بالتَّرتيب: الوجوب والنَّدب والإرشاد والإباحة والتَّهديد، وهذا أَوْلَى، لأنَّه وقع في بعض النُّسَخِ بين الخمسة الأُوَلِ، وصرَّح به في «المستصفى»[1] فقال: فالوجوب والنَّدب والإرشاد والإباحة والتَّهديد خمسةُ وجوه محصلةٌ. ثمَّ قال: فقال قوم إنَّه مشترك بين هذه الوجوه الخمسة، كلفظ العَينِ، والقُرء، فهذا لفظُه وترتيبُه وهو ترتيب المُصنِّف.

والوجه الثَّاني: أن يكون المرادُ الأحكامَ الخمسةَ، وهذا يُشكِلُ بالحرمة والكراهة؛ لأنَّهما لم يَرِدا في المعاني السِّتَّةَ عشَرَ، إلَّا أن نقولَ: ورد التَّهديدُ وهو يحتمل الحُرمةَ والكراهة، وفيه تعسُّفٌ.

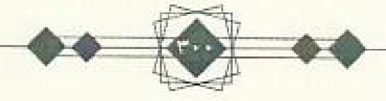
قال: (لَنَا وُجُوهٌ:

الأَوَّلُ: قَوْلُهُ تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[2] ذَمٌّ عَلَى تَرْكِ المَأْمُورِ بِهِ فَيَكُونُ وَاجِبًا).

---

(١) الأعراف: ١٢.

(٢) المستصفى (٢/ ٦٨).



استدلَّ المُصنِّف على أنَّ صيغة الأمر للوجوب حقيقةً بخمسة أوجه:

الأوَّل: أنَّ الله تعالى ذمَّ إبليس على ترك السَّجدة في قوله تعالى: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾[1]؛ إذ هذا ليس على حقيقته لاستحالته على الله [لأن «ما» استفهامية والاستفهام على الله محالٌ][2] فيتولَّد بقرينة المقام الذَّم، وإذا ثبت الذَّمُّ على ترك المأمور به ثبت أنَّ الأمر للوجوب؛ إذ لو لم يكن للوجوب لكان لإبليس أن يقول: إنَّك ما ألزمتني ففيم الذَّمُّ؟!

قال: (الثَّاني: قَوْلُهُ تعالى: ﴿ إِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ ﴾[3]).

ذمَّهم على ترك الرُّكوع، أي: الصَّلاة المأمور بها، فلو لم يكن صيغةُ الأمر للوجوب لَمَا ذمَّهم كما سبق تقريرُه في الآية الأولى بعينه.

قال: (قِيلَ: ذَمٌّ عَلَى التَّكْذِيبِ. قُلْنَا: الظَّاهِرُ أَنَّهُ لِلتَّرْكِ، وَالوَيْلُ لِلتَّكْذِيبِ).

اعترض الخَصمُ على هذا الدَّليل بوجهين:

الأوَّل: لا نُسلِّم أنَّ الذَّم على ترك المأمور به بل على التَّكذيب؛ لقوله تعالى: ﴿ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴾[4].

أجاب المُصنِّف بقوله: قلنا: الظَّاهر أنَّ الذَّم على التَّرك لترتُّبه عليه، والتَّرتُّب يُشعِرُ بالعِلِّيَّة، والويل على التَّكذيب، وأيضًا لِتكْثُرَ الفائدة في كلام الله تعالى؛ لأنَّ الركوع أي الصَّلاة صدَرَ عن طائفة، والتَّكذيب عن طائفةٍ أخرى.

قال: (قِيلَ: لَعَلَّ قَرِينَةً أَوْجَبَتْ. قُلْنَا: رَتَّبَ الذَّمَّ عَلَى تَرْكِ مُجَرَّدِ «افْعَلْ»).

هذا هو الوجه الثَّاني من الاعتراض، قالوا: سلَّمنا أن ﴿ ارْكَعُوا ﴾[5] يدلُّ على الوجوب لكن مع قرينةٍ أوجبت الرُّكوع، والمُدَّعى: أنَّ مجرَّد الأمر للوجوب.

---

(١) الأعراف: ١٢.
(٢) من (ق).
(٣) المرسلات: ٤٨.
(٤) المرسلات: ١٥.
(٥) المرسلات: ٤٨.



أجاب **المُصنِّف** بأنَّه ترتَّب الذَّمُّ على مجرَّد صيغة «افعل» وما ظهرت قرينةٌ، والأصل عدمُها.

قال: (الثَّالِثُ: تَارِكُ المَأْمُورِ بِهِ مُخَالِفٌ لَهُ كَمَا أَنَّ الآتِيَ مُوَافِقٌ، وَالمُخَالِفُ عَلَى صَدَدِ العَذَابِ؛ لِقَوْلِه تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1]).

هذا هو الوجه الثَّالث الدَّالُّ على أنَّ صيغة الأمر للوجوب.

تقريره: أنَّ تارك المأمور به مخالِفٌ للآمِر [وكل مخالف للآمر][2] بصدد العذاب، أي: بقرب أن ينزل عليه العذاب، فتارك المأمور بصدد أن ينزل عليه العذاب:

❁ أمَّا بيان الصُّغرى: فلأنَّ موافق الأمرِ الآتي بالمأمور به، فتارِكُه مخالِفٌ له.

❁ وأمَّا بيان الكبرى: فلقوله تعالى: ﴿**فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾[3] حذَّر مخالِفَ الأمرِ عن أن يُصِيبَه فتنةٌ أو عذابٌ أليم، والحَذَرُ إنَّما يَحسُن عند مقتضَى نزولِ العذاب، ولا مقتَضي لنزوله سوى تركِ المأمورِ به، وهو المطلوب، وإذا ثَبَتَ المقدِّمتان ثبَتَ أنَّ المخالِفَ بصدد العذاب، ولا نَعنِي بالواجب إلَّا ما يستحِقُّ تارِكُه العذابَ.

قال: (**قِيلَ: المُوَافَقَةُ اعْتِقَادُ حَقِّيَّةِ الأَمْرِ؛ فَالمُخَالَفَةُ اعْتِقَادُ فَسَادِهِ. قُلْنَا: ذَلِكَ لِدَلِيلِ الأَمرِ لا لَهُ**).

اعترض الخَصمُ على التَّمسُّك بالآية من أربعة أوجه:

الأوَّل: أنَّه قال: لا نُسلِّم أنَّ موافقة الأمر هو الإتيان بالمأمور به بل اعتقاد أنَّ الأمر حقٌّ، أي: صِدقٌ وواجبٌ قبولُه، فعلى هذا فالمخالَفةُ عبارة عن اعتقاد فسادِه وكذبِه، ولا شكَّ أنَّ ذلك موجب لنزول العذاب، وهذا منعٌ لمقدِّمة الصُّغرى مع السَّندِ أو معارضه.

---

(١) النور: ٦٣.

(٢) من (ق).

(٣) النور: ٦٣.



أجاب المُصنِّف بقوله: «ذَلِكَ لِدَلِيلِ الأَمرِ لا لَهُ» أي: اعتقاد حَقِّيةِ الأمر موافقةٌ لدليل الأمر لا للأمر، وموافقةُ الأمر هو الإتيان بالمأمور به.

فإن قلت: بيِّن لي دليلَ الآمِرِ والأمر والمأمور به؛ فإنَّه ما أوضَحُوا في الشُّروح والمتون[1].

قلت: أمَّا دليل الأمر فما دلَّ على أنَّ الأمر حقٌّ، أعني المعجزة الظَّاهرة على يد الرَّسول عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ فإنَّها تدلُّ على أنَّ الرَّسول صادقُ القول، أمرُه واجب القبول لازمُ الامتثال، فاعتقاد كون الأمر حقًّا واجبَ القبول موافقةٌ لدلالة المعجزة على صدق الرَّسول.

وأمَّا الأمر فقول الرَّسول: «أقيموا الصَّلاة» مثلًا، وموافقته: الإتيان بمقتضاه؛ لأنَّ موافقة الشَّيء عبارة عمَّا يستلزم مقتضاه، ومقتضى قوله: «أقيموا الصَّلاة» الإتيان بالمأمور، أعني: الأركان المذكورة والأذكار المعهودة.

قال: (قِيلَ: الفَاعِلُ ضَمِيرٌ وَالذِينَ مَفْعُولٌ. قُلْنَا: الإِضْمَارُ خِلَافُ الأَصْلِ وَمَعَ هَذَا فَلَابُدَّ لَهُ مِنْ مَرْجِعٍ).

هذا اعتراض ثانٍ على الدَّليل، تقريره: أنَّا سلَّمنا أنَّ تارك المأمور به[2] مخالفٌ للأمر، ومخالفُ الأمر يستحقُّ النَّار، لكن لا نُسلِّم أنَّ الآية تدلُّ على ذلك، بل الآية دالَّة على الحذر عن الذين يخالفون الأمر لا عن مخالفة الآمر، ففاعل ﴿فَلْيَحْذَرِ﴾[3] ضمير فيه، و﴿الَّذِينَ يُخَالِفُونَ﴾[4] مفعوله؛ فلا دلالة في الآية على مدَّعاكم.

أجاب: أولًا بقوله: قلنا الإضمار خلاف الأصل.

وثانيًا بقوله: لا بدَّ له من مرجع يعود إليه وهو مفقود هنا.

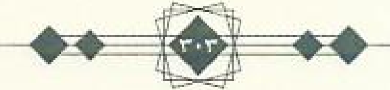
---

(١) كتب بحاشية (ض): لا تسلَّم بل أوضحوه.

(٢) من (ق).

(٣) النور: ٦٣.

(٤) النور: ٦٣.



قال: (قِيلَ: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ﴾[1] قُلْنَا: هُمُ المُخَالِفُونَ فَكَيْفَ يُؤْمَرُونَ بِالحَذَرِ عَنْ أَنْفُسِهِمْ، وَإِنْ سُلِّمَ فَيَضِيعُ قَوْلُهُ: ﴿أَن تُصِيبَهُمْ﴾[2]).

يعني قال المعترض: مَرجِعُه[3] ﴿ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ﴾[4] المقدَّم ذكرُهم.

أجاب بقوله: هم المخالفون يعني الذين يتسلَّلون هم المخالفون للأمر فكيف يؤمرون بالحذر عن أنفسهم، ومع هذا إذا كان الفاعل الضَّمير المستتر فيه و﴿ٱلَّذِينَ﴾ مفعوله تمَّ مقتضاه[5]، فيبقى ﴿أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ ضائعًا لا محلَّ له من الإعراب[6].

قلت: يجوز أن يكون مفعولًا له بتقدير المضاف، أي: كراهة أن تصيبهم فتنة.

وله جواب ثالث ما[7] ذكره المُصنِّف وهو أنَّ ضمير ﴿فَلْيَحْذَرِ﴾[8] مفرد، و﴿ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ﴾[9] جمع فلا يعود إليه.

قال: (قِيلَ: ﴿فَلْيَحْذَرِ﴾[10] لا يُوجِبُ. قُلْنَا: يَحْسُنُ وَهُوَ دَلِيلُ قِيَامِ المُقْتَضِي).

هذا اعتراض ثالث، تقريره: أنَّا سلَّمنا أنَّه أمرٌ بالحذر عن مخالفة الأمر وأن لا ضمير فيه، لكن «ليحذر» أمرٌ، وكون الأمر للوجوب أول المسألة وما وقع النِّزاع إلَّا فيه وهو مصادرة باطل.

---

(1) النور: ٦٣. (2) النور: ٦٣.

(3) كتب بين الأسطر في (ق): الضمير. (4) النور: ٦٣.

(5) كتب بين الأسطر في (ق): الفعل.

(6) كتب بحاشية (ض): ولا يجوز أن يكون قوله: ﴿أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ مفعولًا للفعل المذكور وحذف عنه اللام؛ لأنَّ شرط حذف اللام عن المفعول له أن يكون فعلًا لفاعل الفعل المعلَّل ومقارنًا له، وهنا ليس كذلك لأنَّ الحذَرَ فِعلُ المتسلِّلين، والإصابة مستندة بالمجاز إلى الفتنة، وبالحقيقة إلى الله سبحانه وتعالى.

(7) من (ق). (8) النور: ٦٣.

(9) النور: ٦٣. (10) النور: ٦٣.

أجاب المُصنِّف بأنَّا لا ندَّعي أنَّ «ليحذر» يوجب الحذر، بل نقول: يدلُّ على حُسن الحذر لا أقلَّ منه، وحسن الحذر عن العذاب يدلُّ على قيام مقتضٍ[1] للعذاب؛ إذ لو لم يوجد مقتضٍ[2] له لكان الأمر بالحذر عنه سفهًا وعبثًا، وهو على الله محالٌ، ولا مقتضِيَ للعذاب إلَّا ترك المأمور به، فلزم كون الأمر للوجوب وهو المطلوب؛ لأنَّ المقتضِي للعذاب هو ترك الواجب لا ترك المندوب.

قال: (قِيلَ: ﴿عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ لا يَعُمُّ. قُلْنَا: عَامٌّ لِجَوَازِ الاسْتِثْنَاءِ).

هذا اعتراض رابع، تقريره: أنَّ ﴿عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ مفردٌ يدلُّ على أنَّ بعض الأمر للوجوب والمدَّعَى العُمومُ.

أجاب بأنَّه عامٌّ؛ لجواز الاستثناء عنه، كما يقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾[3] إلاَّ الأمر الفلاني، وجواز الاستثناء معيارُ العُموم، أو نقول: رتَّب الوعيد على مخالفة الأمر فدلَّ على العِلِّية، أو نقول: استحقَّ العقاب في بعض الصُّور لعدم المبالاة[4]، وهو موجود في الباقي، فثبت في الجميع لوجود الجامع.

قال: (الرَّابِعُ: أَنَّ تَارِكَ المَأْمُورِ بِهِ عَاصٍ؛ لِقَوْلِهِ تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾[5]، ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾[6]، وَالعَاصِي يَسْتَحِقُّ النَّارَ؛ لِقَوْلِهِ تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾[7] الآية).

هذا هو الدَّليل الرَّابع على أنَّ الأمر للوجوب.

بيانه: أنَّ تارك المأمور به عاصٍ، وكلُّ عاصٍ يستحقُّ النَّار، ينتج من الأوَّل أنَّ تارك المأمور به يستحقُّ النَّار:

---

(١) في (ق): المقتضى.

(٢) في (ق): المقتضى.

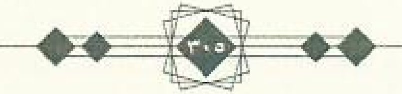
(٣) النور: ٦٣.

(٤) كتب بين الأسطر في (ق): بالأمر.

(٥) طه: ٩٣.

(٦) التحريم: ٦.

(٧) الجن: ٢٣.



✿ **أمّا بيان الصُّغرى**: فلقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾[1] وهو حكاية قول موسى لأخيه هارون، حكَم على تارك المأمور بأنّه عاصٍ، وقوله في صفة الملائكة: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾[2]، أي: لا يتركون المأمور به.

✿ **وأمّا بيان الكبرى**: فلقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾[3] الآية، ولا نعني بالوجوب إلّا ما يستحق تاركُه النّارَ، وهو المدّعى.

وفي عبارة المُصنِّف مُساهلةٌ؛ لأنَّ كُبرى الشّكل الأوّل مهملة وهي في قوّة الجزئيّة إلّا أن نقول[4] الألف واللاّم للاستغراق فيقوم مقام السُّور.

قال: (قِيلَ: لَوْ كَانَ العِصْيَانُ تَرْكَ الأَمْرِ[5] لتكَرَّرَ قَوْلُهُ: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[6]. قُلْنَا: الأَوَّلُ مَاضٍ أَوْ حَالٌ، وَالثَّانِي مُسْتَقْبَلٌ).

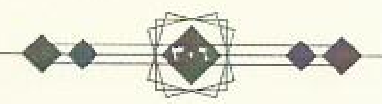
اعترض الخَصم على هذا الدّليل بوجهين:

أحدهما: على المُقدِّمة الأولى، تقريره: لو كان العصيان عبارةً عن ترك المأمور به لتكرَّر قولُه: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[7]؛ لأنَّ قوله: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾[8] حينئذٍ يفعلون المأمور به فيتكرَّر قوله: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[9].

أجاب المُصنِّف بقولِهِ: الأوّلُ ماضٍ أو حالٌ، والثّاني مستقبلٌ يعني الأمر في قوله: ﴿مَآ أَمَرَهُمْ﴾ للماضي أو الحال، وقوله[10]: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[11] للاستقبال، فلا تَكرارَ، وتقديرُ الآية: لا يعصون الله ما أمرَهم في الماضي أو الحالِ ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[12] في الاستقبال.

---

(1) طه: ٩٣.
(2) التحريم: ٦.
(3) الجن: ٢٣.
(4) من (ق).
(5) في (ق): المأمور به.
(6) التحريم: ٦.
(7) التحريم: ٦.
(8) التحريم: ٦.
(9) التحريم: ٦.
(10) من (ق).
(11) التحريم: ٦.
(12) التحريم: ٦.



اعلم أنَّ في قوله: «قيل: العصيانُ تركُ المأمورِ» مساهلةً؛ لأنَّ النِّزاع إنَّما وقع في أنَّ ترك المأمور به عصيانٌ أم لا؟ لا في كون العصيان تركَ المأمور؛ فإنَّ كلَّ تاركٍ الأمر عاصٍ من غير عكس، فإنَّ العصيان أعمُّ من ترك المأمور به، فإنَّه يحصل بأشياء غيره.

قال: (قِيلَ: المُرَادُ الكُفَّارُ لِقَرِينَةِ الخُلُودِ. قُلْنَا: الخُلُودُ المُكْثُ الطَّوِيلُ).

هذا اعتراض ثانٍ، تقريره: المراد من قوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾[1] هم الكفَّار لقَرينة قوله: ﴿خَٰلِدًا فِيهَا﴾[2]، والمؤمن العاصي لا يخلد في النَّار.

أجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: الخُلُودُ المُكْثُ الطَّوِيلُ**» يعني: أنَّ المراد من الخلود في الآية المكث الطَّويل مجازًا، كما يقال: خلَّد الله ملك الأمير.

قال: (**الخَامِسُ: أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ[3] احْتَجَّ لِذَمِّ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ[4] عَلَى تَرْكِ اسْتِجَابَتِهِ وَهُوَ مُصَلٍّ بِقَوْلِهِ تعالى: ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾[5]**).

هذا هو الوجه الخامس ممَّا استدلَّ المُصنِّف على أنَّ صيغة الأمر حقيقة في الوجوب.

وبيانه: أنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ[6] **دعا أبا سعيد بن المُعلَّى** من المسجد، وكان أبو سعيد في الصَّلاة فلم يُجِبه، فلمَّا فَرَغَ جاء إليه عَلَيْهِ السَّلَامُ فقال له: «**مَا مَنَعَكَ أَنْ تُجِيبَنِي إِذْ دَعَوْتُكَ**» قال: كنت أصلي. فقال: «**أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَهُ تعالى: ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾[7]**»؟

---

(١) النساء: ١٤. (٢) النساء: ١٤.

(٣) رواه البخاري (٤٤٧٤).

(٤) قال العراقي في «تخريج المنهاج» (ق١ب): كذا قال: «الخدري» وهو وهم تبع فيه الإمامَ فخر الدين والغزالي، والصواب: «أبي سعيد ابن المعلى» كما رواه البخاري.

(٥) الأنفال: ٢٤. (٦) رواه البخاري (٤٤٧٤).

(٧) الأنفال: ٢٤.



فهذا الاستفهام لا يمكن حمله على الحقيقة؛ لأنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ عَرَفَ أنَّه يُصلِّي فيحمل على الذَّمِّ، والذَّمُّ [إنَّما كان][1] على أنَّ ﴿ٱسْتَجِيبُواْ﴾ للوجوب، وإلاَّ لما توجَّه الذَّمُّ، فدلَّ الحديث الصَّحيح على أنَّ الأمر للوجوب وهو المطلوب.

ووقع في نُسخ «المنهاج» وبعض كتب الأصول: «أبو سعيد الخدري» وهو غلط، إنَّما هو أبو سعيد ابن المُعلَّى كذا في كتب الأحاديث.

قال: (احْتَجَّ أَبُو هَاشِمٍ بِأَنَّ الفَارِقَ بَيْنَ السُّؤَالِ وَالأَمْرِ هُوَ الرُّتْبَةُ، وَالسُّؤَالُ لِلنَّدْبِ فَكَذَا الأَمْرُ.

قُلْنَا: السُّؤَالُ إِيجَابٌ وَإِنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ).

هكذا وقع في أكثر النُّسَخ، وهو غير مستقيم؛ لأنَّ الاحتجاج الثَّاني والثَّالث لا يوافق مذهب أبي هاشم، وفي بعضها: «احتجَّ المخالف» وهو الصَّواب، وفي بعضها: «احتجوا» وهو قريب إلى الصَّواب.

قال أبو هاشم: قال أهل اللُّغة: الفرق بين الأمر والسُّؤال هو الرتبة، فإنَّ رتبة الآمر أعلى من رتبة السَّائل، والسُّؤال للنَّدب فكذا الأمر؛ لأنَّ الأمر لو دلَّ على الإيجاب كان بينهما فرق آخرُ، وهو خلاف ما قاله أهل اللُّغة.

أجاب المُصنِّف عنه بقوله: «**قُلْنَا: السُّؤَالُ إِيجَابٌ وَإِنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ**» يعني السَّائل يستعمل الصِّيغة للإيجاب، وإن لم يتحقَّق الوجوب على المسؤول عنه؛ إذ الوجوب من الشَّارع؛ ولهذا لا يُلزَمُ المسؤول عنه القبول.

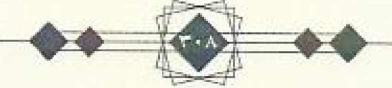
قيل[2]: لقائل أن يقول: على تقدير أن يدلَّ السُّؤال على الإيجاب يلزم أن يفترقا من وجهٍ آخرَ؛ لأنَّ إيجاب الأمر دالٌّ على الوجوب بخلاف إيجاب السُّؤال.

قلت: في هذا الكلام نظرٌ؛ لأنَّ أمر الشَّارع يقتضي الوجوبَ لكونه صادرًا من

---

(١) من (ق).

(٢) «نهاية السول» للإسنوي (ص١٦٩).



الشَّارع، والحكمُ من الشَّرع بخلاف أمرِ السَّائل، فلا فرقَ بين كون الصِّيغةِ للإيجاب أو لا، ولك أن تمنع أنَّ الآمِر أعلى رتبةً، لأنَّه مذهب المعتزلة، بل الفرق بين الأمر والسُّؤال: أنَّ السُّؤال أمرٌ صادرٌ بتذلُّلٍ.

قال: (وَبِأَنَّ الصِّيغَةَ لَمَّا اسْتُعْمِلَتْ فِيهِمَا، وَالِاشْتِرَاكُ وَالمَجَازُ خِلَافُ الأَصْلِ فَيَكُونُ حَقِيقَةً فِي القَدْرِ المُشْتَرَكِ. قُلْنَا: يَجِبُ المَصِيرُ إِلَى المَجَازِ لِمَا بَيَّنَّا مِنَ الدَّلِيلِ).

إشارة إلى مذهب القائل بأن الصِّيغة موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والنَّدب، وإن كان ظاهرُه يُشعِرُ بأنَّه عطفٌ على دليل أبي هاشم، وتعسُّفٌ في توجيهه الشُّروحَ، وعلى النسخة الصَّحيحة لا تعسُّفَ فيه، احتجَّ مَن قال بالاشتراك بين الوجوب والنَّدب معنى بأنَّ الصِّيغة وردت للوجوب؛ كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[1]، وللنَّدب كقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾[2]، فإن كانت حقيقةً فيهما لزم الاشتراك[3]، أو مجازًا في أحدهما لزم المجاز، وهما خلاف الأصل، فوجب المصير إلى أنَّها للقدر المشترك، وهو طلب الفعل وهو المطلوب.

وأجاب المُصنِّف عنه بقوله: قلنا: يجب المصير إلى المجاز لأمرٍ يقتضي ذلك، وها هنا لزم المجاز؛ لما ذكرنا من الأدلَّة الخمسة الدَّالة على كونها للوجوب.

قال: (وَبِأَنَّ تَعَرُّفَ مَفْهُومِهَا لا يَكُونُ بِالعَقْلِ وَالنَّقْلِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَتَوَاتَرْ، وَالآحَادُ لا تُفِيدُ القَطْعَ.

قُلْنَا: المَسْأَلَةُ وَسِيلَةٌ إِلَى العَمَلِ فَيَكْفِيهَا الظَّنُّ).

هذا إشارة إلى مذهب القائلين بالتَّوقُّف، تقريره: أنَّ معرفة مدلول الصِّيغة:

❁ إمَّا بالعقل، ولا مدخل له في اللُّغات،

---

(١) الأنعام: ٧٢.

(٢) النور: ٣٣.

(٣) في (ض): اشتراك.



۞ أو بالنَّقل، والنَّقل: إمَّا متواتر ولم يوجد وإلَّا لم يخالَف فيه، وإمَّا آحادٌ ولا يعتبر[١] في الأصول؛ لأنَّها تفيد الظَّن، وفي الأصول لا يقبل إلَّا اليقينُ، فلزم التَّوقُّف وهو المطلوب.

وأجاب المُصنِّف بوجهين أشار إلى أحدهما بقوله: «**قُلْنَا: المَسْأَلَةُ وَسِيلَةٌ إِلَى العَمَلِ فَيَكْفِيهَا الظَّنُّ**» يعني: أنَّ المسألة وإن كانت أصوليَّة لكنها وسيلة إلى العمل؛ لأنَّ المقصود من كون الأمر للوجوب العملُ به، لا مجرَّدُ اعتقادِه، والعمليَّات يُكتَفى فيها بالظَّن فكذا ما كان وسيلةً إلى العمل يكفي فيه الظَّنُّ.

قال: (وَأَيْضًا يُتَعَرَّفُ بِتَرْكِيبٍ عَقْلِيٍّ مِنْ مُقَدِّمَاتٍ نَقْلِيَّةٍ كَمَا سَبَقَ).

إشارة إلى الوجه الثَّاني، وتقريرُه: نمنع الحصر في أنَّ معرفة مدلول الأمر إمَّا بالعقل أو بالنقل[٢]، بل[٣] بقي قسم آخرُ، وهو أنَّه يتعرَّفُ مدلولُه بتركيب عقليٍّ من مقدِّمات نقليَّةٍ كما سبق مثل: تارك الأمر عاصٍ، وكلُّ عاصٍ يستحقُّ النَّار، فتاركُ الأمر يستحقُّ النَّار فإنَّه دلَّ على أنَّ الأمر للوجوب، وقد سبق في الدَّليل الرَّابع من هذه المسألة، وكقولنا: إنَّ الجمع المُحلَّى بالألف واللَّام يدخلُه الاستثناءُ، والاستثناءُ: إخراجُ ما لولاه لدخَلَ فيه فيدلُّ على أنَّ الجمع المُعرَّف باللَّام للعموم كما تقدَّم في اللُّغات.

ولقائل أن يقول: ينبغي للمُصنِّف أن يقدِّم الوجه الثَّانيَ على الأوَّل على طريق الجدل، يعني أولًا نمنع الحصر ثمَّ نقول: ولئن سلَّمنا الحصر فإنَّا نختار أنَّه بالآحاد.

قال: (الثَّالِثَةُ: الأَمْرُ بَعْدَ التَّحْرِيمِ لِلْوُجُوبِ، وَقِيلَ: لِلإِبَاحَةِ.

لَنَا: أَنَّ الأَمْرَ يُفِيدُهُ، وَوُرُودُهُ بَعْدَ الحُرْمَةِ لا يَدْفَعُهُ).

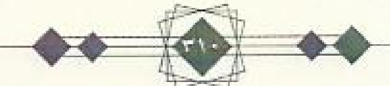
هذه المسألة متفرِّعة على أنَّ الأمر للوجوب، يعني: على تقدير أنَّه للوجوب إذا

---

(١) في (ض): يعم.

(٢) في (ض): النقائل.

(٣) من (ق).



وَرَدَ بعد التَّحريم فهو للوجوب أيضًا على الأصحِّ، وقيل: للإباحة، واستدلَّ المُصنِّف على أنَّه للوجوب بقوله: لنا أن الأمر[1] يفيده، وورودُه بعد التَّحريم لا يدفَعُه، يعني: قد بيَّنَّا أنَّ الأمر للوجوب وورودُه بعد التَّحريم لا يمنعه ممَّا ثبت له؛ فإنَّ الوجوب والإباحةَ متنافِيانِ للتَّحريم، ومع ذلك لا يمنَعُ الانتقال من التَّحريم إلى الإباحة فكذا إلى الوجوب[2].

قال: (قِيلَ: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[3] لِلْإِبَاحَةِ. قُلْنَا: مُعَارَضٌ بِقَوْلِهِ تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[4]).

احتجَّ الخَصمُ بوُرودِها للإباحة بقوله[5] تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[6]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا﴾[7]، ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾[8]، ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾[9]، وفي الحديث: «**كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ أَلَا فَزُورُوهَا**»[10]، «**كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ ادِّخَارِ لُحُومِ الأَضَاحِي فَوْقَ ثَلَاثٍ فَكُلُوا وَادَّخِرُوا**»[11]، ونحوها، وفيه كثرةٌ، وكلها للإباحة بعد التَّحريم، وأشار المُصنِّف إلى جوابه.

قلنا: معارَضٌ بقوله: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[12] فإنَّ القتالَ

---

(١) قوله: أن الأمر. في (ق): أنه.

(٢) ألحق بحاشية (ض) وبعده ف: ولهم أن يقولوا: الفرق بين الصورتين ثابت فإن بين بين الحظر والوجوب ثلاث مراتب: منه إلى الإباحة، ثم منها إلى الندب، ثم منه إلى الوجوب، وبين الحظر والإباحة مرتبة واحدة فلا يلزم من جواز الانتقال من الحظر إلى الإباحة لسهولة التنقل جواز الانتقال من الحظر إلى الوجوب.

(٣) المائدة: ٢.

(٤) التوبة: ٥.

(٥) في (ق): لقوله.

(٦) المائدة: ٢.

(٧) الجمعة: ١٠.

(٨) البقرة: ٢٢٢.

(٩) البقرة: ١٨٧.

(١٠) رواه مسلم (٩٧٧) من حديث بُريدة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(١١) رواه الترمذي (١٥١٠)، والنسائي (٤٤٣٠) من حديث بُريدة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقال الترمذي: حسن صحيح.

(١٢) التوبة: ٥.

فرضُ كفاية بعد أن كان حرامًا، وكذا قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي»[1] فإذا تعارضا تساقطا، وبقي دليلُنا سالِمًا عن المَنعِ فيفيدُ الوجوبَ.

قال: (وَاخْتَلَفَ القَائِلُونَ بِالإِبَاحَةِ فِي النَّهْيِ بَعْدَ الوُجُوبِ[2]).

يعني الذين قالوا الأمرُ الواردُ بعد التَّحريم للإباحة اختلفُوا في النَّهي الواردِ بعد الوجوب:

۞ فمِنهم من قال: إنَّ النَّهيَ بعد الوجوب للإباحة قياسًا على الأمر، ولأنَّ تقدُّم الوجوبِ دليلُ[3] الإباحة.

۞ ومنهم مَن قال: إنَّه للتَّحريم كما لو وَرَدَ ابتداءً، بخلاف الأمر بعد التَّحريم، والفرق[4] من وجهين:

الأوَّل: أن التَّحريم يقتضِي التَّركَ، وهو الأصل؛ لأنَّ الأصل عدمُ الفِعلِ، والأمر يقتضي الفعل وهو خلافُ الأصلِ.

الثَّاني: أنَّ النَّهيَ لدفع المفسدةِ، والأمر لتحصيل المصلحة والاعتناء، والاهتمام بدفع المفسدة أتمُّ وأقوى من تحصيل المصلحة عند العقلاء سيَّما عند الشَّارع، وأمَّا القائلون بأنَّ الأمر بعد التَّحريم للوجوب اتَّفقوا على أنَّ النَّهي بعد الوجوب للتَّحريم.

قال: (الرَّابِعَةُ: الأَمْرُ المُطْلَقُ لا يُفِيدُ التَّكْرَارَ وَلا يَدْفَعُهُ، وَقِيلَ: لِلتَّكْرَارِ، وَقِيلَ: لِلْمَرَّةِ، وَقِيلَ: بِالتَّوَقُّفِ لِلاشْتِرَاكِ أَوِ الجَهْلِ بِالحَقِيقَةِ.

لَنَا: تَقْيِيدُهُ بِالمَرَّةِ وَالمَرَّاتِ مِنْ غَيْرِ تَكْرِيرٍ وَلا نَقْضٍ).

هذه المسألة في أنَّ الأمر هل للتَّكرار أو المرَّة أم لا يفيد شيئًا منهما؟ والتَّفصيل في هذا المقام أن نقول: إذا ورد أمر مقيَّدٌ بالتَّكرار أو المرَّة حُمِلَ عليه، وإن ورد مقيَّدًا

---

(١) رواه البخاري (٣٠٦)، ومسلم (٣٣) من حديث فاطمة بنت أبي حُبيش رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

(٢) في (ق): التحريم.

(٣) في (ق): قرينة.

(٤) كتب بحاشية (ق): عند هؤلاء القائلين بالتحريم.



بشرطٍ أو صفة سيأتي أنَّه يقيَّد قياسًا لا لفظًا، والمراد مِن[1] المُطلَق[2] أن لا يكون مقيدًا شيء من ذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: إنَّ الأمر المُطلَق يفيد التَّكرار أو المرَّة؟ فيه أربعة مذاهب:

المذهب الأوَّل، وهو الأصحُّ: أنَّه لا يُفيد إلَّا طلبَ الماهيَّةِ المأمورِ بها من غير إشعار إلى شيء منهما، إلَّا أنَّ إدخال الماهيَّة [في الوجود][3] لا يمكن إلاَّ في ضمنِ فردٍ مِن أفرادهما، واستدلَّ المُصنِّف على المذهب الأوَّل بقوله: لنا تقييدُه بالمرة والمرات من غير تكرير ولا نقضٍ، هذا هو الوجه الأوَّل، **بيانه**: أنَّه لو كان للتَّكرار كان تقييده بالتَّكرار تكرارًا، وبالمرة تناقضًا.

قيل: هذا الدَّليل لا يُثبِتُ المدَّعَى؛ لأنَّ عدم التَّكرار قد لا يكون؛ لكونه موضوعًا للماهيَّة من حيث[4] هي، بل لكونه مشتركًا أو لأحدهما ولا نعرفه.

قلت: الجواب سيبطلُهما.

قال: (وَأَنَّهُ وَرَدَ مَعَ التَّكْرَارِ وَمَعَ عَدَمِهِ فَيُجْعَلُ حَقِيقَةً فِي القَدْرِ[5] المُشْتَرَكِ وَهُوَ طَلَبُ الإِتْيَانِ بِهِ[6] دَفْعًا لِلاشْتِرَاكِ وَالمَجَازِ).

هذا هو الوجه الثَّاني من الدَّليل على المذهب الأصحِّ، تقريره: أنَّ الأمر يرِد للتَّكرار كآية الصَّلاة، وللمرَّة كآية الحجِّ، فيكون للقدر المشترك وهو الماهيَّة دفعًا للاشتراك والمجاز.

فإن قلت: إذا كان الأمر موضوعًا لماهيَّة الطَّلب من حيث هي، فإذا استعمل في طلب خاصٍّ يكون مجازًا؛ لأنَّ الأعمَّ من حيث هو غير الأخصِّ، فيكون مستعملًا في غير ما وضع له.

---

(١) قوله: والمراد من. في (ض): ومن.

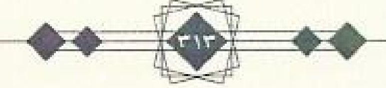
(٢) كتب بين الأسطر في (ق): في كلام المصنف.

(٣) من (ق).

(٤) كتب بين الأسطر في (ق): الذي هو المدعى.

(٥) قوله: في القدر. في (ق): للقدر.

(٦) في (ق): بالمأمور به.



قلت: بل يكون حقيقةً مثلُ: أسامة، إذا استعمل في أسدٍ في الخارج، صرَّح المُحقِّق ابن الحاجب بأنَّه حقيقة؛ لأنَّ الحقيقة الموضوع لها موجودةٌ في الأسد، فهو مستعمل فيما وضع له.

قال: (**وَأَيْضًا لَوْ كَانَ لِلتِّكْرَارِ لَعَمَّ الأَوْقَاتَ فَيَكُونُ تَكْلِيفًا بِمَا لا يُطَاقُ، وَيَنْسَخُهُ كُلُّ تَكْلِيفٍ لا يُجَامِعُهُ**).

هذا هو الوجه الثَّالث الدَّال على أنَّه ليس للتِّكرار خاصة يدلُّ[1] عليه وجهان:

الأوَّل: أنَّه لو كان للتِّكرار لاستغرق الأوقات، فهو تكليف بما لا يطاق، وهذا الوجه ضعيف؛ لأنَّ القائل بالتِّكرار يقول بشرط الإمكان.

والثَّاني: ينسخه كلُّ تكليف وَرَدَ بعدَه؛ لأنَّ تكليفَه يستغرِقُ الأوقات فيبطل الأوَّل، وليس كذلك[2].

واحترز بقوله: «**لا يُجَامِعُهُ**» عن الصَّوم مع الصَّلاة.

قال: (**قِيلَ: تَمَسَّكَ الصِّدِّيقُ عَلَى التِّكْرَارِ بِقَوْلِهِ: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[3] مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ. قُلْنَا: لَعَلَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيَّنَ تِكْرَارَهُ**).

هذا دليل القائل بالتِّكرار قالوا: إنَّ بعض النَّاس لمَّا مَنَعُوا الزَّكاة تمسَّك الصِّديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على تكرارِ الوجوب بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[4] ولم ينكِر عليه أحدٌ من الصَّحابة، فيفيد التِّكرار إجماعًا منهم.

أجاب **المُصنِّف** عنه بقوله: «قلنا: لعله عَلَيْهِ السَّلَامُ بين التِّكرار» يعني: يحتمل أنَّ النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ بيَّن لهم أنَّ ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ للتِّكرار، وإجماعهم قرينة على ذلك.

قال: (**قِيلَ: النَّهْيُ يَقْتَضِي التِّكْرَارَ فَكَذَا الأَمْرُ. قُلْنَا: الانْتِهَاءُ أَبَدًا مُمكِنٌ دُونَ الامْتِثَالِ**).

---

(١) في (ض): يكون.

(٢) كتب بين الأسطر في (ق): أي: لا يبطله.

(٣) البقرة: ٤٣.

(٤) البقرة: ٤٣.



هذا هو الوجه الثَّاني لهم قالوا: النَّهي يفيد التَّكرار فكذا الأمر قياسًا عليه، والجامع أنَّ كلَّ واحد منهما طلبٌ، وأشار المُصنِّف إلى الجواب بقوله: قلنا الانتهاء أبدًا ممكن دون الامتثال؛ لأنَّ الانتهاء إبقاءٌ على العدم، والامتثال اشتغال لا يمكن أبدًا.

قال: (قِيلَ: لَوْ لَمْ يَتَكَرَّرْ لَمْ يَرِدِ النَّسْخُ. قُلْنَا: وُرُودُهُ قَرِينَةُ التَّكْرَارِ).

هذا هو الوجه الثَّالث على أنَّ الأمر للتَّكرار، تقريره: لو لم يُفِد الأمرُ التَّكرارَ لا يجوز ورود النَّسخ؛ لأنَّ النَّسخ يتوقَّف على استمرار الأوَّل.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «قُلْنَا: وُرُودُهُ قَرِينَةُ التَّكْرَارِ» يعني: أنَّه لو كان للمرَّة لم يرِد النَّسخ لانتهائه بنفسه، فلمَّا ورد النَّسخ بعده دلَّ على أنَّ الأمر كان للتَّكرار، وحملُ مطلَقِ الأمر على التَّكرار للقَرينة جائزٌ، والمبحث أنَّه له مِن غير قرينة.

قيل: فيه نظر؛ لجواز النَّسخ قبل الفعل كما سيأتي.

قلت: من قال: الأمر للتَّكرار كيف يُجوِّز النَّسخَ قبل الفعل والنِّزاع معه، فقد غفَلَا عن المبحث.

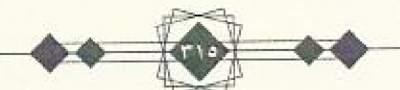
قال: (قِيلَ: حُسْنُ الِاسْتِفْسَارِ دَلِيلُ الِاشْتِرَاكِ. قُلْنَا: قَدْ يُسْتَفْسَرُ عَنْ أَفْرَادِ المُتَوَاطِئِ).

هذا إشارة إلى مذهب من قال بأنَّ الأمر مشترك بين التَّكرار والمرَّة اشتراكًا لفظيًّا، استدلَّ بأنَّه يحسن الاستفسار، إذا قال السَّيد لعبده: «افعل» أمرَّة أو مرَّات؟ وحُسن الاستفسار دليلُ الاشتراك اللَّفظي.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: قلنا: «قد يُستفسر [عن المتواطئ» يعني: أنَّ حسن الاستفسار لا يدلُّ على الاشتراك اللَّفظي؛ لأنَّه يجري في الألفاظ المتواطئة، حتى إذا قيل: «أعتق رقبة» حسُن أن يستفسر](1) أمؤمنة أم كافرة أسليمة؟ إلى غير ذلك.

---

(1) من (ق).



قال: (الخَامِسَةُ: المُعَلَّقُ بِشَرْطٍ أَوْ صِفَةٍ مِثْلُ ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[1]، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓا أَيْدِيَهُمَا﴾[2] لا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ لَفْظًا وَيَقْتَضِيهِ قِيَاسًا، أَمَّا الأَوَّلُ فَلِأَنَّ ثُبُوتَ الحُكْمِ مَعَ الصِّفَةِ أَوِ الشَّرْطِ يَحْتَمِلُ التَّكْرَارَ وَعَدَمَهُ، وَلِأَنَّهُ لَوْ قَالَ: «إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ» لَمْ يَتَكَرَّرْ.

وأَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّ التَّرْتِيبَ يُفِيدُ العِلِّيَّةَ فَيَتَكَرَّرُ الحُكْمُ بِتَكَرُّرِهَا).

لمَّا وقع الفراغ عن الأمر، أي: غير المُقيَّد بوصفٍ أو شرطٍ شَرَعَ يُبيِّن الأمر المُقيَّد بأحدهما ففيه ثلاثة مذاهب:

(١) التَّكرار مطلقًا،

(٢) وعدمه مطلقًا،

(٣) والتَّفصيل، أي: عدم التَّكرار لفظًا والتَّكرار قياسًا.

مثال الأمر المُقيَّد بالشَّرط: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[3].

مثال الصِّفة: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓا﴾[4].

لنا مقامان:

الأوَّل: لا يدلُّ لفظًا.

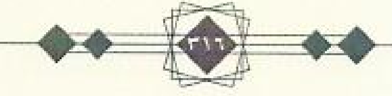
والثَّاني: يدلُّ قياسًا.

أمَّا الأوَّل: فإنَّ اللَّفظ يدلُّ على تعليق شيءٍ بشيءٍ آخرَ أعمَّ مِن أن يتكرَّر أو لا يتكرَّر، والأعمُّ لا يدلُّ على الأخصِّ بدليل قِسمَتِه إليهما، أي: التَّكرارِ وعدَمِه، وأيضًا لو دلَّ على التَّكرار فلو قال لِوَكِيلِه: «إن دَخَلَتْ زوجتي الدَّار فطلِّقها»، اقتضى التَّكرارَ، كما لو قال بلفظ «كلَّما» وليس كذلك.

---

(١) المائدة: ٦. (٢) المائدة: ٣٨.

(٣) المائدة: ٦. (٤) المائدة: ٣٨.



وأمَّا الثَّاني هو أنَّه يدلُّ على التَّكرار قياسًا؛ فلأنَّ ترتُّب الحكم على الوصف يدلُّ على العلِّيَّة[1] كما سيأتي في باب القياس، والمعلول يتكرَّر بتكرُّر علَّته كما أنَّ التَّطهُّر يتكرَّر بتكرُّر الجنابة والقطعَ يتكرَّر بتكرُّر السَّرقة.

قال: (وَإِنَّمَا لَمْ يَتَكَرَّرِ الطَّلَاقُ لِعَدَمِ اعْتِبَارِ تَعْلِيلِهِ).

جواب سؤال مقدَّر، تقرير السُّؤال: لو تكرَّر الحكم بتكرُّر الشَّرط لَتكرَّر وقوعُ الطَّلاق بتكرُّر دخول الدَّار، وليس كذلك.

فأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «وَإِنَّمَا لَمْ يَتَكَرَّرِ الطَّلَاقُ لِعَدَمِ اعْتِبَارِ تَعْلِيلِهِ» يعني: أنَّ وقوع الطَّلاق[2] حكم شرعي لا بدَّ له من علَّة شرعيَّة، ودخول الدَّار جعله المُكلَّف علَّة له، ولا عبرة لتعليل المُكلَّف، ولهذا لو قال: أعتقتُ غانمًا لسواده، لا يلزم عتق عبيده السُّود، إلَّا أنَّه وقع به طلاق لئلَّا يكون كلامُ المُكلَّف لغوًا.

قال: (السَّادِسَةُ: الأَمْرُ لَا يُفِيدُ الفَوْرَ خِلَافًا لِلْحَنَفِيَّةِ، وَلَا التَّرَاخِي خِلَافًا لِقَوْمٍ، وَقِيلَ: مُشْتَرَكٌ).

اعلَمْ أنَّا إذا قلنا: إنَّ الأمر المُجرَّد عن القرائن يفيد التَّكرار[3] يدلُّ على الفَور أيضًا، وإن قلنا لا يفيد التَّكرار فهل يدلُّ على الفَور أم لا؟ فيه خلاف حكى المُصنِّف فيه مذاهب أربعة:

الأوَّل: يدلُّ على الطَّلب لا على الفَور ولا على التَّراخي، وهو الأصحُّ.

والثَّاني: أنَّه يدلُّ على الفَور وجوبًا.

والثَّالث: يدلُّ على التَّراخي جوازًا.

والرَّابع: أنَّه مشترك بين الفَور والتَّراخي.

---

(١) في (ض): العلة.   (٢) من (ق).

(٣) كتب بحاشية (ق): لأنه يكون شاملاً لجميع الأوقات، ومن جملتها وقت الحال، فيفيد الفور.



قال: (لَنَا: مَا تَقَدَّمَ).

أشار المُصنِّف إلى دليل المذهب الأصحِّ وهو مذهب الشَّافعي بقوله: لنا ما تقدم، أي: في الكلام على أنَّ الأمر المُطلَق [على الفور][1] يفيد المرَّة أو التَّكرار، وذلك وجهان، وتقرير الأوَّل ها هنا أن نقول: لو دلَّ الأمر المُطلَق على الفور بعينه أو على التَّراخي بعينه لكان تقييده بأحدهما تكرارًا أو نقضًا، مثلًا: لو دلَّ على الفَور وقلت «افعل غدًا»؛ كان نقضًا، وإن قلت: «افعل الآن» كان تكرارًا، لكن يصحُّ من غير تكرار أو نقضٍ فيكون لمُطلق الطلَّب.

تقرير الوجه الثَّاني ها هنا: أن نقول: ورد الأمر تارةً للفَور كالواجب المُضيَّق، وتارةً للتَّراخي كالحجِّ، فلو كان حقيقةً فيهما كان مشتركًا، أو في أحدهما كان مجازًا، فلا بدَّ أن يُجعَلَ للقَدرِ المشتركِ دفعًا للاشتراك والمجاز.

قال: (قِيلَ: إِنَّهُ تعالى ذَمَّ إِبْلِيسَ بِالتَّرْكِ، وَلَوْ لَمْ يَقْتَضِ الفَوْرَ لَمَا اسْتَحَقَّ الذَّمَّ.

قُلْنَا: لَعَلَّ هُنَاكَ قَرِينَةً عَيَّنَتِ الفَوْرِيَّةَ).

هذا استدلال للمذهب الثَّاني وهو مذهب أبي حنيفة أنَّه للفَور، تقريره: إنَّ الله تعالى ذمَّ إبليس على ترك السَّجدة لآدم، فلو لم يكن للفَور ما ذمَّه، ولو ذمَّه كان له أن يقول: ما أمرتني على الفَور ففيم الذَّمُّ؟

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: لَعَلَّ هُنَاكَ قَرِينَةً أَوْجَبَتِ الفَوْرَ**».

تقريره: إنَّ ها هنا قرينة أوجبت الفَورية وهي الفاء في قوله: ﴿فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[2] في جواب قوله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[3] والفاء للتَّعقيب بلا مُهلة، فالفَوريَّة مستفادة من الفاء لا من الأمر، ووجهٌ آخر يستنبط من الآية

---

(١) من (ق).

(٢) الحجر: ٢٩.

(٣) الحجر: ٢٩.



أيضًا وهو أنَّ العامل في «إذا» جوابه، أي: ﴿فَقَعُواْ﴾، فيكون زمان السُّجود بعينه زمان التَّسوية، فالفوريَّة مستفادة منه، لا من الأمر.

قال: (قِيلَ: سَارِعُوا يُوجِبُ الفَوْرَ. قُلْنَا: فَمِنْهُ لا مِنَ الأَمْرِ).

دليل ثانٍ على مذهب الفَور، تقريره: أنَّ الله أمر بالمُسارعة وهي التَّعجيل والمُسارعة إلى نفس المغفرة غير ممكنٍ؛ لأنَّها فِعلُ الله، بل المراد سبب المغفرة على المجاز إطلاق اسم المُسبَّب على السَّبب وهو فعل المأمورات.

وأجاب المُصنِّف عنه بقوله: «**قُلْنَا: مِنْهُ لا مِنَ الأَمْرِ**» يعني: أنَّ الفَورية غير مستفادة من الأمر بل من المادَّة، وهي المُسارعة، أي[1]: من صيغة الأمر، والنِّزاع وقع فيها، ولك أن تقلب هذه الآية على الخَصمِ وتقول: المُسارعة دالَّةٌ على جواز التَّراخي وإلَّا ما أمره بها.

قال: (وَأَيْضًا لَوْ جَازَ التَّأْخِيرُ فَإِمَّا مَعَ بَدَلٍ فَيَسْقُطُ، أَوْ لا مَعَهُ فَلا يَكُونُ وَاجِبًا).

هذا دليل ثالث لمذهب الفَور، **بيانه**: أنَّ الأمر للفَور؛ لأنَّه لو جاز تركه في الحال، فإن كان تركه بلا بدلٍ لم يكن واجبًا؛ إذ لا معنى لغير الواجب إلَّا أنَّه يجوز تركه بلا بدل، وإن كان تركه مع بدل فيسقط به؛ إذ لا نعني بالبدل إلَّا ما يقوم مقام المبدل منه.

فإن قلت: لِمَ لا يجوز أن يقوم البدلُ مقام المبدل في ذلك الوقت لا مطلقًا.

قلت: هذا يجوز لو قلنا: إنَّ الأمر يفيد التَّكرار، وقد بيَّنَّا بطلانه.

قال: (وَأَيْضًا إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِلتَّأْخِيرِ أَمَدٌ وَهُوَ إِذَا ظَنَّ فَوَاتَهُ، وَهُوَ غَيْرُ شَامِلٍ أَوْ لا، فَلا يَكُونُ وَاجِبًا).

هذا دليل رابع لمن قال بالفَور، تقريره: أنَّه لو جاز التَّأخير فإمَّا أن يكون للتَّأخير أمدٌ أم لا، فإن لم يكن له أمدٌ لا يكون واجبًا؛ إذ لا نعني بغير الواجب إلَّا ما يجوز تركه أبدًا، وإن كان له أمدٌ فلا بدَّ أن يكون معينًا معلومًا للمُكلَّف، وإلَّا كان تكليفًا بالمُحال، وإذا

---

(١) في (ق): لا.



كان مُعيَّنًا فغايته أن يكون إلى حدٍّ يَغلِبُ على الظَّن فواتُه لو لم يشتغل به، ولا بدَّ له من أمارةٍ، وهي المرض الشَّديد أو كِبَرُ السِّن، وذلك لا يطَّرد؛ لأنَّ كثيرًا من النَّاس يموت فجأة وشابًّا فيلزم أن لا يكون واجبًا عليهم، والفَرض أنَّه واجب، وإذا بطل القسمان ثبت عدم جواز التَّأخير، وهو المطلوب.

قال: (قُلْنَا: مَنْقُوضٌ بِمَا إِذَا صُرِّحَ بِهِ).

إشارة إلى جواب الوجه الثَّالث والرَّابع، وتقريره: هذان الوجهان منقوضان نقضًا إجماليًّا بأن يقال: لو صحَّ ما ذكرتم لزم امتناعُ التَّأخير فيما إذا صرَّح الشَّارع بجواز التَّأخير كأن قال: «افعل متى شئت» فإنَّ دليلكم جارٍ فيه بعينه بأن يقال: هل لتأخيره أمدٌ أم لا؟ إلى آخره، فما هو جوابُكم كان جوابًا لنا، وهو لازم عليكم لا مَحيص عنه.

قال: (قِيلَ: النَّهْيُ يُفِيدُ [الفَوْرَ فَكَذَا الأَمْرُ][1]. قُلْنَا: لِأَنَّهُ يُفِيدُ التَّكْرَارَ).

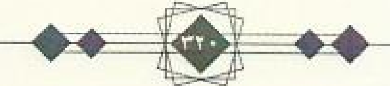
هذا دليل خامس لمذهب الفَور، بيانه أن يقال: النَّهي يفيد الفَور، أي: يفيد الانتهاء عن المنهيِّ في الحال، فكذا الأمر يوجِبُ الامتثالَ في الحال قياسًا عليه، والجامع هو الطَّلب.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «قُلْنَا: لِأَنَّهُ يُفِيدُ التَّكْرَارَ»[2]، وتقريره: أنَّ النَّهي لمَّا أفاد التَّكرارَ ففي جميع الأوقات، ومِن جُملَتِها زمانُ الحال لَزِمَ بالضَّرورة الفَورُ، بخلاف الأمر فلا يصحُّ القياس عليه.



(١) في (ض): الفَوْرِيَّة.

(٢) ليست في (ق).



قال: (الفَصْلُ الثَّالِثُ: فِي النَّوَاهِي.

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الأُولَى: النَّهْيُ يَقْتَضِي التَّحْرِيمَ؛ لِقَوْلِهِ تعالى: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[1] وَهُوَ كَالأَمْرِ).

لفظة النَّهي موضوعة[2] لقول طالب للتَّرك[3] أو الكفِّ على اختلافٍ فيه وصيغته، تَرِدُ لسبعة معانٍ:

الأوَّل: التَّحريم، مثل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ﴾[4].

الثَّاني: الكراهة؛ كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**لا يُمْسِكَنَّ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ**»[5].

الثَّالث: الدُّعاء، مثل: ﴿لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾[6].

الرَّابع: الإرشاد ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ﴾[7].

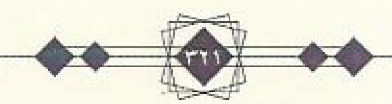
الخامس: التَّحقير ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾[8].

السَّادس: بيان العاقبة ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا﴾[9].

السَّابع: اليأس ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ ٱلْيَوْمَ﴾[10].

---

(١) الحشر: ٧.
(٢) في (ق): موضوع.
(٣) كتب بين الأسطر في (ق): دلالة أولوية.
(٤) الأنعام: ١٥١.
(٥) رواه البخاري (١٥٣)، ومسلم (٢٦٧) واللفظ له، من حديث رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.
(٦) آل عمران: ٩.
(٧) المائدة: ١٠١.
(٨) الحجر: ٨٨.
(٩) إبراهيم: ٤٢.
(١٠) التحريم: ٧.



وقيل: الثَّامن: التسلية ﴿لَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ﴾[1].

وهل يشترط العلوُّ أو الاستعلاء؟ وهل هو حقيقة في التَّحريم أم لا كما سبق في الأمر فلا نعيده، ونبَّه عليه المُصنِّف بقوله: «وَهُوَ كَالأَمْرِ»، وإنَّما كان حقيقة في التَّحريم لقوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[2] فالانتهاء المأمور به واجبٌ ففعلُه يكون حرامًا، وما نعني بالتَّحريم إلَّا هذا.

قال: (إِلَّا فِي التَّكْرَارِ وَالفَوْرِ).

هكذا في بعض النُّسخ، ومفقود في بعضها حتى يكون النَّهي كالأمر في كونه لطلب ماهيَّة التَّرك من حيث هي، والتَّكرار والفَور بالقرينة وعليه أكثر المُحقِّقين، لكن وجوده خير من عدمه؛ لئلَّا يناقض قولَ المُصنِّف قُبيل هذا بقليل عند قوله: «قلنا، لأنَّه يفيد التَّكرار».

قال: (الثَّانِيَةُ: النَّهْيُ يَدُلُّ شَرْعًا عَلَى الفَسَادِ فِي العِبَادَاتِ؛ لِأَنَّ المَنْهِيَّ عَنْهُ بِعَيْنِهِ لَا يَكُونُ مَأْمُورًا بِهِ).

عقد هذه المسألة في أنَّ النَّهي عن الشَّيء هل يدلُّ على فساد المنهي عنه أم لا؟ فيه مذاهب:

- لا يدلُّ مطلقًا، وعليه أكثر الفقهاء والمحقِّقون،
- يدلُّ مطلقًا، صحَّحه ابن الحاجب.
- وقال أبو الحسين البصري: يدلُّ على الفساد في العبادات دون المعاملات، واختاره الإمام.

وخالفهم المُصنِّف واختار تفصيلًا يأتي ذكرُه.

وإذا قلنا: «على الفساد» فقيل: من جهة اللُّغة، والأصحُّ أنَّه من جهة الشَّرع، وإليه

(١) الحجر: ٨٨.　(٢) الحشر: ٧.



أشار المُصنِّف بقوله: «النَّهي يدلُّ شرعًا» احترازًا عن اللُّغة.

إذا عرَفتَ هذا فنقول: معنى الفساد في العبادات: عدمُ الإجزاء، فلو قال: لا تصُم يوم العيد، فصام عن قضاء رمضانَ أو نذرٍ أو كفَّارة لا يكون مجزئًا، وفي المعاملات: عدم كونها سببًا[1] مفيدًا لأحكامها وثمراتها[2] المقصودة منها، فلنرجع إلى كلام المُصنِّف، وحاصلُه: أنَّ النَّهي من جهة الشَّرع يدلُّ على فساد المنهيِّ عنه؛ لأنَّ الشَّيء الواحد لا يكون مأمورًا به منهيًّا عنه، فلا يكون الآتي بالمنهي عنه آتيًا بالمأمور به؛ لأنَّ النَّهي يطلب التَّرك، والأمر يطلب الفعل وهو جمع بين النَّقيضين.

فإن قلت[3]: يجوز أن يكون للعبادة جهتان: من جهةٍ تكون منهيًّا عنها، ومن أخرى مأمورًا بها كالصَّلاة في الدَّار المغصوبة.

قلت: الجهتان إن كانتا متفارقتين فهما شيئان متفارقان وليس ممَّا نحن فيه، وإن كانتا متلازمتين فالمحذور باقٍ.

قال: (وَفِي المُعَامَلَاتِ إِذَا رَجَعَ إِلَى نَفْسِ العَقْدِ أَوْ أَمْرٍ دَاخِلٍ فِيهِ، أَوْ لَازِمٍ؛ كَبَيْعِ الحَصَاةِ[4]، وَالمَلَاقِيحِ[5]، وَالرِّبَا[6]).

قوله: كبيع الحصاة، وهو جعلُ رميِ الحصاة نفسَ العقد، أو رَجعَ إلى داخل في العقد كبيعِ الملاقيح جمعِ مَلقوحة، وهي ما في بطن الأم جَعلُها بها مبيعًا أو إلى أمر

(١) ليست في (ق). (٢) كتب بحاشية (ق): كالبيع الفاسد.

(٣) كتب بين الأسطر في (ض): هذا افتراض الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى.

(٤) رواه مسلم (١٥١٣) من حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْحَصَاةِ».

(٥) رواه البزار (٤٨٢٨)، والطبراني في «الكبير» (١١/ ٢٣٠) من حديث ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا.
ومالك (١٩٠٩) عن ابن المسيب مرسلًا، ووصله البزار عن أبي هريرة (٧٧٨٥).

(٦) رواه مسلم (١٥٨٥) من حديث عثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «لاَ تَبِيعُوا الدِّينَارَ بِالدِّينَارَيْنِ، وَلاَ الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ».



خارج لازم كالرِّبا كبيع درهم بدرهمين فإنَّ الزَّائد لازم للعقد، ففي هذه الصُّور العقد باطل، ففي لفظ المتن لفٌّ ونشر مرتَّب.

قال: (لِأَنَّ الأَوَّلِينَ تَمَسَّكُوا عَلَى فَسَادِ الرِّبَا بِمُجَرَّدِ النَّهْيِ).

تمسَّك المُصنِّف على فساد الأقسام؛ لأنَّ الأوَّلين أي السَّلف الصَّالح قالوا بفساد بيع الرِّبا بمجرَّد النَّهي الوارد، فإذا كان بيع الرِّبا باطلًا مع الأمر الخارج ففي النَّفس والجزء بالطَّريق الأولى، وكان الفساد في هذه الصُّور شرعيًّا؛ لورود الأحاديث الصِّحاح فيها.

قوله: من غير نكير فصار إجماعًا منهم.

قال: (وَإِنْ رَجَعَ إِلَى أَمْرٍ مُقَارِنٍ؛ كَالبَيْعِ فِي[1] وَقْتِ النِّدَاءِ فَلا).

هذا إشارة إلى القسم الرَّابع وهو أن يكون النَّهيُ راجعًا إلى أمر خارج مقارن[2] كالبيع وقتَ نداء الجمعة فلا يدلُّ على الفساد، وذلك الأمر المقارن تفريق الجماعة وفوات الجمعة، ولا اختصاص له بالبيع، بل جميعُ الحِرَفِ والصِّناعات كذلك.

قال: (الثَّالِثَةُ: مُقْتَضَى النَّهْيِ فِعْلُ الضِّدِّ؛ لِأَنَّ العَدَمَ غَيْرُ مَقْدُورٍ).

إشارة إلى مقتضَى النَّهي أي: متعلَّق النَّهي ما هو؟

قال المُصنِّف وعليه أكثرهم: هو فعل الضدِّ، أي: كفُّ النَّفس عن المنهيِّ عنه، فإذا قال: «لا تتحرَّك» معناه اسكُنْ، واستدلَّ عليه بقوله: «لأنَّ العدم غير مقدورٍ» يعني أنَّ متعلَّق النَّهي مكلَّفٌ به وكلُّ مكلَّف به مقدورٌ عليه، والتَّركُ غيرُ مقدور، وهو ظاهر، فلا يكون التَّرك مقتَضَى النَّهي فيكون مقتضَى النَّهي فعلَ الضدِّ وهو المطلوب.

قال: (وَقَالَ أَبُو هَاشِمٍ: مَنْ دُعِيَ إِلَى زِنًا فَلَمْ يَفْعَلْ مُدِحَ. قُلْنَا: المَدْحُ عَلَى الكَفِّ).

احتجَّ أبو هاشم على أنَّ المطلوب بالنَّهي تركُ الفعل بأنَّه إذا دُعي أحدٌ إلى زنا فلم

(١) ليست في (ق).

(٢) في (ق): مفارق.



يفعل يمدحه العقلاء على أنَّه لم يَزْنِ من غير أن يخطر ببالهم فعلُ ضدِّ الزِّنا.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: المَدْحُ عَلَى الكَفِّ**» أي: لا نُسلِّم أنَّ المدح على التَّرك فإن التَّرك عدمٌ ولا مدح على العدم؛ لأنَّه ليس في وُسعِه، بل المدحُ على الكفِّ، والكفُّ فعل الضِّدِّ.

قال: (**الرَّابِعَةُ: النَّهْيُ عَنِ الأَشْيَاءِ إِمَّا عَنِ**[1] **الجَمِيعِ كَالزِّنَا وَالسَّرِقَةِ، أَوْ عَنِ الجَمْعِ كَنِكَاحِ الأُخْتَيْنِ**).

النَّهي إمَّا أن يكون عن شيءٍ واحدٍ، وذلك ظاهر، أو عَن أشياءَ، وذلك على ضربين:

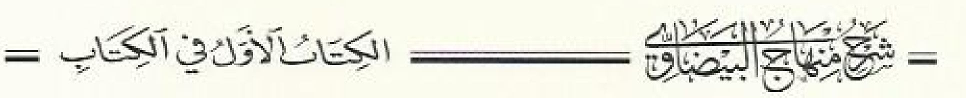
(١) إمَّا عن الجميع، أي: كلّ واحدٍ واحدٍ منهي عنه؛ كالزِّنا والسَّرقة فإنَّ كلَّ واحد منهما منهيٌّ عنه.

(٢) أو عن الجمع بينهما؛ كنكاح الأختين، وأنَّ كلَّ واحد مباح، والجمعُ بينهما منهيٌّ عنه حرامٌ.



(١) في (ق): على.





قال: (البَابُ الثَّالِثُ: فِي العُمُومِ وَالخُصُوصِ.

وَفِيهِ فُصُولٌ).

اعلم أنَّ العُموم مِن عوارض الألفاظ حقيقةً اتِّفاقًا، واختلفوا في أنَّه هل هو من عوارض المعاني[1] حقيقة أو لا؟ اختار ابن الحاجب أنَّه يعرض المَعنى حقيقةً أيضًا؛ فإنَّ معنى العُموم شمولُ أمر[2] لمتعددٍ، فهذا كما يَعرِضُ للألفاظ يَعرِضُ للمعاني[3] الكليَّة كالجنس والنَّوع.

قلت: شمول أمرٍ لمتعدد لا يُتصوَّر في الأمور الخارجيَّة، بل إنَّما يُتصوَّر في الأمور الذِّهنية.

قال: (الفَصْلُ الأَوَّلُ: فِي العُمُومِ، العَامُّ: لَفْظٌ يَسْتَغْرِقُ جَمِيعَ مَا يَصْلُحُ لَهُ بِوَضْعٍ وَاحِدٍ. وَفِيهِ مَسَائِلُ).

قوله: «لفظ» كالجنس[4]، ولو قال: «ما» بدل «لفظ» ليشمل المعنى كان أحسن فإنَّه[5] نصَّ بعد ذلك على تخصيص العلَّة والمفهوم، والتَّخصيص فرعٌ على العُموم، وسيأتي أنَّ العُموم قد يكون عقليًّا لا لفظيًّا إلَّا أن يقال: العُموم في غير الألفاظ مجاز، وعند المُصنِّف في الألفاظ حقيقة.

قوله: «يَسْتَغْرِقُ» احتِرازٌ عن المُطلَق فإنَّه للماهيَّة من حيث هي، وعن النَّكرة في الإثبات مفردًا كان أو مثنًّى أو مجموعًا؛ فإنَّه يتناول كلَّ واحد بدلًا لا استغراقًا، وعن الأعلام والضَّمائر وأسماء العدد، نحوُ العشرة فإنَّه لا يتناول جميع العشرات إلَّا بدلًا.

---

(١) في (ق): المعنى.

(٢) كتب بين الأسطر في (ق): مثل: عم المطر.

(٣) في (ق): للمعاني كالمعاني.

(٤) في (ق): جنس.

(٥) كتب بين الأسطر في (ض): أي: المصنف.

قوله: «يَصْلُحُ لَهُ» احترازٌ عمَّا لا يصلح له فإنَّ «مَن» عامٌّ في ذوي العقل ولا يصلح لغيره، وأولاد زيد لا يصلح لأولاد عمرو، والمراد من الصلاحيَّة: أن تصدق عليه حقيقة.

قوله: «بِوَضْعٍ وَاحِدٍ» احترازٌ عن الألفاظ المشتركة كالعين، فإنَّه ليس عامًّا بالنِّسبة إلى المعاني المختلفة فإنَّه بأوضاعٍ متعدِّدة، وفي تعريف العامِّ نظرٌ من وجوه:

الأوَّل: أنَّه أُخذ فيه لفظُ: يستغرق، وهو يرادف العام، ولا يجوز أخذ أحد المترادفين في تعريف الآخر.

قلت[1]: جوابه منع كونهما مترادفين فإنَّ[2] الاستغراق ضربان:

- استغراق على سبيل البدل؛ كالنَّكرة في الإثبات،
- واستغراق على سبيل الشُّمول.

وقيَّد الاستغراق بقوله: «جميع» احترازًا عن الآخر البدلي[3].

الثَّاني: أنَّه يدخل فيه فِعلٌ نحو: «ضرب زيد عمرًا» فإنَّه لفظ استغرقَ جميع ما يصلُح له من الفاعل والمفعول، وليس بعامٍّ.

قلت[4]: جوابُه أنَّ الجملة لا تصلح لمعاني أجزائها.

الثَّالث: أخذ لفظ «جميع» وهو من أفراد المعرَّف، ولا يصحُّ المعرَّف قيدًا في المعرَّف.

---

(١) كتب بين الأسطر في (ض): أورده الآمدي في «الإحكام».

(٢) في (ق): بأنَّ.

(٣) كتب بحاشية (ض): قدم الشارح آنفًا أن قول المصنف: يستغرق، يخرج به ما يتناول على سبيل البدل، فجوابه عن الاعتراض الأول ساقط، فتأمَّل.

(٤) كتب بين الأسطر في (ض): أورد الآمدي أيضًا وابن الحاجب.



قلت: «جميع» يطلق على ما يصلح وما لا يصلح، فهو أعمُّ من المعرَّف وليس عينه، وبقيد: «ما يصلح» خرج ما لا يصلح[1].

قال: (الأُولَى: أَنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ حَقِيقَةً هُوَ بِهَا هُوَ، فَالدَّالُّ عَلَيْهَا المُطْلَقُ وَعَلَيْهَا مَعَ وَحْدَةٍ مُعَيَّنَةٍ المَعْرِفَةُ، وَغَيْرِ مُعَيَّنَةٍ النَّكِرَةُ، وَمَعَ وَحَدَاتٍ مَعْدُودَةٍ العَدَدُ، وَمَعَ كُلِّ جُزْئِيَّاتِهَا العَامُّ).

الغرض من هذا الكلام: بيانُ الفرق بين المُطلَق والنَّكرة والمعرفة والعام والعدد فإنَّ بعض النَّاس ظنَّ أنَّ المُطلَق هو النَّكرةُ، وحاصل هذا التَّقسيم: أنَّ لكلِّ شيء حقيقة هو بها هو، مثلًا لجسم الإنسان حقيقة، ذلك الجسم بتلك الحقيقة إنسان، فاللَّفظ الدَّال على تلك الحقيقة من حيث هي، أي: من غير اعتبار شيء من المفهومات كالوَحدة والكَثرة معه، وإن لم تَخْلُ عنه في الواقع يسمى مطلقًا؛ كقولنا: «الرجل خير من المرأة» أي: حقيقة الذَّكر من بني آدم، من غير التفات إلى شيء من الأفراد خيرٌ من حقيقة الأنثى من بني آدم، والفرقُ بين الحقيقة والماهيَّة: أنَّ الحقيقة ماهيَّة بقيد الوجود[2] والماهيَّة أعمُّ، والدَّال عليها بقَيدِ الوَحدَةِ إمَّا شخصًا أو نوعًا أو جنسًا، إن كان معيَّنًا فهو المعرفة كزيد وإنسان والحيوان، وإن كان غير معيَّن فنكرة؛ كقولك: مررت برجل والدَّال عليه مع وحدات إن كانت متعدِّدة لا يتناول غيرها[3] فهو العدد كخمسة وعشرة، وإن كانت غير محصورة بل مستوعبة لكلِّ فرد من أفراد تلك الحقيقة فهو العام؛ كالمشركين في قوله تعالى: ﴿ٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[4].

قيل: اعلم أنَّ هذا التَّقسيم ضعيف، لأنَّه يقتضي أنَّ العدد والمعرفة والعام متقابلات لا يصدق أحدها مع الآخر كما هو شأن التَّقسيم، وليس كذلك فإنَّ

---

(١) كتب بحاشية (ض): الرابع: النقض بأسماء العدد، فإن لفظ العشرة مثلاً صالح لعدد خاص، وذلك العدد له أفراد وقد استغرقها. أورده ابن الحاجب.

(٢) كتب بين الأسطر في (ض)، (ق): في الخارج.

(٣) في (ق): بعدها.

(٤) التوبة: ٥.

العامَ والعدد يكونان معرفتين كالرِّجال والخمسة، ونكرتين كرجل وخمسة، فدخلت الأقسام[1].

قلت: الغرض من هذا التَّقسيم ظهورُ الفرق بين هذه المعاني، وما ذكره المضعِّف من خواص الأقسام الصَّحيحة، وهذا هو الجواب عن وجوه أُخر ذكرها.

قال: (**الثَّانِيَةُ: العُمُومُ إِمَّا لُغَةً بِنَفْسِهِ كَـ «أَيٍّ» لِلْكُلِّ، وَ«مَنْ» لِلْعَالَمِينَ، وَ«مَا» لِغَيْرِهِمْ، وَ«أَيْنَ» لِلْمَكَانِ، وَ«مَتَى» لِلزَّمَانِ**).

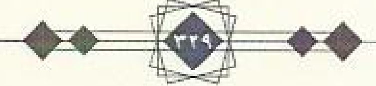
اعلم أنَّ العُموم إمَّا مستفاد مِن اللُّغة أو مِن العُرف أو مِن العقل، وما كان لغةً على قسمين إمَّا دلَّ على العُموم بنفسه من غير انضمام قرينةٍ أو بانضمام قرينةٍ، والأول إمَّا عام في الكلِّ ذوي العقل وغيره كأيٍّ، تقول: أيُّ رجل عندك؟ وأيُّ ثوب لبسته؟ وكذلك «كلّ» و«جميع» و«الذي» و«التي» و«سائر» إذا أُخذ من سُور[2] المدينة، وشرط «أيّ» أن تكون شرطيَّة أو استفهاميَّة، أمَّا الموصولة والموصوفة والصِّفة فلا تفيد العُموم، أو في البعض كـ «مَن» في ذوي العقل شرطًا واستفهامًا، وإنَّما قال للعالِمين، بكسر اللَّام ليتناول الباري تعالى، وإمَّا عامٌّ في غير ذوي العقل لكن إذا كان «ما» موصوفة نحو مررتُ بما مُعجبٍ، أي: بشيء، وإذا كانت تعجبيةً فلا تعُمُّ نحوُ: ما أحسن زيدًا، و«أين» عامٌّ في الأمكنة خاصة، نحو: أين تجلسْ أجلِسْ، و«متى» عامٌّ في الأزمنة، نحوُ متى تجلِسْ أجلسْ.

قال: (**أَوْ بِقَرِينَةٍ فِي الإِثْبَاتِ كَالجَمْعِ المُحَلَّى بِالأَلِفِ وَاللَّامِ، وَالمُضَافِ، وَكَذَا اسْمُ الجِنْسِ**).

إشارة إلى القسم الثَّاني وهو ما دلَّ على العُموم بقرينة، وتلك القرينة، إمَّا في الإثبات وهي لام التَّعريف والإضافة الدَّاخلان على الجمع كالعبيد وعبيدي، وعلى المفرد

(١) كتب بين الأسطر في (ض): بعضها في بعض.

(٢) كتب بحاشية (ض): لا من السؤر بالهمز.



وهو اسم الجنس كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾[2] إذا لم يكن اللَّام للعهد.

فإن قلت: إذا كان اسم الجنس المُعرَّف باللَّام يفيد العُمومَ، فإذا قال لامرأته: «أنت طالق» فيجب أن يقع الثلاثُ لا الواحدةُ، لكن لا يقع غيرُ واحدة.

قلت: مبنَى الطَّلاق على العُرفِ، لا على اللُّغة، أو نقول: اللَّام فيه للعهد وشرط العُموم أن لا يكون[3] للعهد.

قال: (أَوِ النَّفْيِ؛ كَالنَّكِرَةِ فِي سِيَاقِهِ).

عطف على قوله: «في الإثبات» أي: يفيد العُموم لغة بقرينة في النَّفي كالنَّكرة في سياق النَّفي، سواءٌ باشَرَها النَّفيُ نحوُ: «ما أحدٌ قائمًا»، أو باشَرَ عامِلَهَا نحوُ: «ما قام أحد»، وسواءٌ كان النَّفي «ما» أو «لا» أو «لم» أو «لن» أو «ليس»، وإذا وقعت النَّكرةُ في سياق الشَّرط تفيد العُمومَ كما في مسألة «لا آكلُ، وإن أكلتُ».

قال: (أَوْ عُرْفًا مِثْلُ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾[4] فَإِنَّهُ يُوجِبُ حُرْمَةَ جَمِيعِ الِاسْتِمْتَاعَاتِ).

قوله: «عرفًا» عطف على قولِه «لغةً» أي: العُمومُ إمَّا أن يكون لغةً أو عرفًا، وهو القسم الثَّاني من الأقسام الثَّلاثة، وذلك في بيان أنَّ[5] العُمومَ يُفهَمُ عرفًا لا لغةً؛ كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾[6] فإنَّ أهلَ العُرف حوَّلوا هذا التَّحريمَ، وهو تحريمُ العَينِ إلى تحريم أنواع الاستمتاعات؛ لأنَّ الاستمتاع يُفهَمُ عُرفًا إذا قيل حَرُمَت عليكم هذه المرأةُ دون حرمةِ العينِ أو الخدمةِ، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[7] يفهم عرفًا الأكل وما يتعلَّق بالأكل دون غيره [من المسِّ والبيع][8].

---

(١) الإسراء: ٣٢.
(٢) النور: ٦٣.
(٣) كتب بين الأسطر في (ق): اللام.
(٤) النساء: ٢٣.
(٥) من (ق).
(٦) النساء: ٢٣.
(٧) المائدة: ٣.
(٨) من (ق).

قال: (أَوْ عَقْلًا؛ كَتَرَتُّبِ الحُكْمِ عَلَى الوَصْفِ).

هذا هو القسم الثَّالث في بيان أنَّ العُموم يفهم عقلًا لا لغةً ولا عرفًا، وضابطه ترتُّب الحكم على وصف، مثل: «حرمت الخمر للإسكار» فإنَّ ترتُّب حرمته على الإسكار يشعر بالعِلِّية، والعقل يحكم بامتناع تخلُّفِ العِلَّة عن المعلول، وكلَّما انتفَتِ العِلَّة انتفى المعلول.

قال: (وَمِعْيَارُ العُمُومِ جَوَازُ الاسْتِثْنَاءِ فَإِنَّهُ يُخْرِجُ مَا يَجِبُ انْدِرَاجُهُ لَوْلَاهُ، وَإِلَّا لَجَازَ مِنَ الجَمْعِ المُنَكَّرِ).

اعلَم أنَّ مذهب الشَّافعي وكثير من الفقهاء أنَّ هذه الصِّيَغ على اختلاف مراتبها لغةً وعرفًا وعقلًا حقيقةٌ في العُموم مجازٌ في الخصوص، واستدلَّ المُصنِّف عليه بوجهين:

الأوَّل: شامل لجميعها.

والثَّاني: خاصٌّ ببعض دون بعض.

تقرير الأوَّل: أنَّ معيار العُموم، أي: ما يعرف به العُموم: جوازُ الاستثناء، لأنَّه إخراجُ ما يجب دخولُه[1] لولاه، فلَزم من ذلك دخول جميع الأفراد في المُستثنى منه.

وإنَّما قلنا يجبُ دخول المُستثنى في المُستثنى منه لولا الاستثناء، وإلَّا لجاز، أي: لو لم يجب دخوله فيه لجاز أن يستثنى مِن الجمع المُنكَّر، لكن لا يجوز الاستثناء منه باتِّفاق أهل النَّحو.

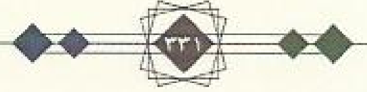
قيل: ولقائل أن يقول: لو كان جواز الاستثناء معيارًا للعُموم لكان أسماء العدد عامًّا لجواز الاستثناء منها، وليس كذلك.

قلت: جوابه جواز الاستثناء معيارُ العموم إذا كان استثناءُ بعض ما يصلح اللَّفظ له أعني[2] بعض أفراده، والعدد ليس كذلك فإنَّ بعض العشرة لا يصلح العشرة له.

---

(١) في (ق): دخول.

(٢) في (ق): عين.



قال: (قِيلَ: لَوْ تَنَاوَلَهُ[1] لَامْتَنَعَ الِاسْتِثْنَاءُ لِكَوْنِهِ نَقْضًا. قُلْنَا: مَنْقُوضٌ بِالِاسْتِثْنَاءِ مِنَ العَدَدِ).

يعني اعتُرض على هذا الدَّليل بأنَّه لو وجب دخولُ المُستثنى في المُستثنى منه لامتنع الاستثناءُ؛ لكونه داخلًا فيه وخارجًا منه، وهو تناقض.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: مَنْقُوضٌ بِالِاسْتِثْنَاءِ عَنِ العَدَدِ**» يعني: لو كان الاستثناء من العدد نقضًا لَمَا وقعَ في كلام الله تعالى، وقد وَقَعَ، قال الله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾[2]، هذا جواب جدليٌّ، والتَّحقيق فيه أنَّ المُستثنى داخلٌ في المُستثنى منه لغةً لا نيَّةً، وأنَّ الإسناد والحكم بعد الإخراج فلا تناقض.

قال: (وَأَيْضًا اسْتِدْلَالُ الصَّحَابَةِ بِعُمُومِ ذَلِكَ، مِثْلُ: ﴿الزَّانِيَةُ﴾[3]، ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾[4]، «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ»[5]، «الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ»[6]، «نَحْنُ مَعَاشِرَ الأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ»[7] شَائِعًا مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ).

هذا هو الوجه الثَّاني الدَّالُّ على عموم بعض الصِّيغ خاصة، يعني: استدلَّ الصَّحابة بعموم هذه الصِّيغ استدلالًا شائعًا من غير نكير فكان إجماعًا.

وبيانه: أنَّهم استدلُّوا بعموم ترتُّب الحكم على الوصف المناسب بقرينة العقل، مثل: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾[8]، وبعموم الجمع المضاف نحو: «نَحْنُ مَعَاشِرَ الأَنْبِيَاءِ»[9]،

---

(١) في (ق): تناول.

(٢) العنكبوت: ١٤.

(٣) النور: ٢.

(٤) النساء: ١١.

(٥) رواه البخاري (٢٥)، ومسلم (٢٢) من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٦) رواه النسائي في «الكبرى» (٥٩٠٩)، وأحمد (١٢٣٠٧) من حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٧) رواه البخاري (٣٠٩٣)، ومسلم (١٧٥٩) بلفظ: «لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ» من حديث أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٨) النور: ٢.

(٩) رواه البخاري (٣٠٩٣)، ومسلم (١٧٥٩) بلفظ: «لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ» من حديث أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ ﴾[1]، واسم الجنس المُحلَّى باللاَّم مثل: النَّاس[2]، «الأئمَّة من قريش»[3]، إلى غير ذلك ممَّا لا يُحصى من[4] الأحكام.

قال: (الثَّالِثَةُ: الجَمْعُ المُنَكَّرُ لا يَقْتَضِي العُمُومَ؛ لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ كُلَّ أَنْوَاعِ العَدَدِ).

ذهب جمهور العلماء إلى أنَّ الجمع المنكَّرَ لا يفيد العُمومَ، خلافًا لأبي عليٍّ الجُبَّائيِّ.

لنا: أنَّ الجمعَ المُنكَّرَ نحوُ رجال مثلًا يحتمل كلَّ نوعٍ مِن أنواع العددِ، لأنَّه يصحُّ وصفه بكل نوع، مثل: رجالٌ ثلاثة أربعة عشرة، فهو مَوردُ القسمة، ومَورِدُ القسمة لا يكون نفس أحدِ أقسامِه، ومِن جملة أقسامِه الجمعُ المستغرِقُ فلا يدلُّ عليه بخصوصه؛ لأنَّ العامَّ لا دَلالة له على الخاصِّ ولا يَستلزِمُه.

قال: (وَقَالَ الجُبَّائِيُّ: حَقِيقَةٌ فِي كُلِّ أَنْوَاعِ العَدَدِ، فَيُحْمَلُ عَلَى جَمِيعِ حَقَائِقِهِ.

قُلْنَا: لا، بَلْ فِي القَدْرِ المُشْتَرَكِ).

احتجَّ الجُبَّائيُّ بأنَّ الجمع المُنكَّر يطلق على جميع أنواع العدد فيكون مشتركًا، وقد جُوِّزَ استعمال لفظ المشترك في مفهوميه، فيُحمل على الجميع، وهو المستغرِق المشتمل على جميع أنواع العدد، فيفيد العُموم، وهو المطلوب.

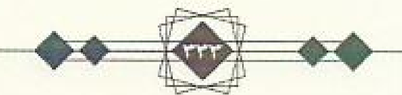
وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: لا، بَلْ فِي القَدْرِ المُشْتَرَكِ**». تقريره: إن أردت بالاشتراكِ الاشتراكَ اللَّفظيَّ فممنوعٌ، ولا يلزم من إطلاقه على كلِّ نوع أن يكون حقيقةً فيه حتى يكون مشتركًا لفظيًّا، وإن أردت أنَّه مشترك اشتراكًا معنويًّا فمُسلَّمٌ، لكن لا يدلُّ على النَّوع المستغرق لكونه أعَمَّ منه، والعامُّ لا يدلُّ على

(١) النساء: ١١.

(٢) كتب بين الأسطر في (ض): إلى آخره.

(٣) رواه النسائي في «الكبرى» (٥٩٠٩)، وأحمد (١٢٣٠٧) من حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٤) في (ق): على.



الخاصَّ ولا يستلزمُه قد مرَّ مرارًا، وإلى هذا التَّقرير أشارَ المُصنِّف بقوله: «**بَلْ فِي القَدْرِ المُشْتَرَكِ**» وهو مطلَقُ الجمعيَّة من غيرِ اختصاصٍ بنوعٍ.

قال: (**الرَّابِعَةُ: قَوْلُهُ تعالى:** ﴿لَا يَسْتَوِيٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾[1] **يَحْتَمِلُ نَفْيَ الِاسْتِوَاءِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَمِنْ بَعْضِهِ**).

هذه المسألةُ في بيان أنَّ نفيَ المساواةِ بين شيئين هل هو عامٌّ في نفي المساواةِ في جميع الأمور التي يمكن نفيُها أم لا؟ فيه مذهبان منشؤُهما أنَّ إثبات المساواةِ[2] مِن كلِّ وجهٍ أمْ لا؟ إن قلنا في الإثبات: هو المساواة مِن كلِّ وجهٍ، وهو موجبةٌ كليةٌ، وهي نفي المساواة [تكون سالبة جزئية، وإن قلنا: إنه إثبات من بعض الوجوهِ، تكون موجبة جزئية ونفيه سالبة كليةٌ وهي نفي المساواة][3] مِن كلِّ وجهٍ، فذهب ابن الحاجب إلى أنَّه للعُموم في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِيٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾[4] حتى تمسَّك به جماعة على أنَّه لا يقتل مسلم بكافر، وذهب الإمام وأتباعه ومنهم المُصنِّف إلى عدم العُموم.

واستدلَّ المُصنِّف على أنَّه لا يفيد نفيَ المساواة مِن كلِّ وجهٍ بأنَّ نفيَ المساواةِ يحتملُ نفيَ الاستواءِ مِن كلِّ الوجوهِ ومِن بعضِه، فهو مشتركٌ بدليل صِحَّة تقسيمِه إليهما، فهو أعَمُّ مِن نفيِ المساواةِ مِن جميعِ الوجوه أو بعض الوجوه، والأعمُّ لا يدلُّ على الأخصِّ ولا يستلزمه.

قلت: هذا الدَّليل ضعيفٌ؛ لأنَّ الأعمَّ لا يدلُّ على الأخصِّ في الإثبات، وأمَّا في النَّفي فإنَّه نفيٌ للأعمِّ، ونفيُ الأعمِّ دالٌّ على نفي الأخصِّ؛ لأنَّ انتفاءَ العامِّ يَستلزِمُ انتفاءَ الخاصِّ ضرورةً فإنَّ الإنسان ينتفي بانتفاءِ الحيوانِ بديهةً، وأيضًا قولُه تعالى: ﴿يَسْتَوِيٓ﴾ فعلٌ نكرة في سياق النَّفي يفيد العُموم.

---

(١) الحشر: ٢٠.

(٢) كتب بين الأسطر في (ق): يعني في الموجبة.

(٣) من (ق).

(٤) الحشر: ٢٠.

قال: (بِخِلَافِ «لا آكُلُ»[1] فَإِنَّهُ يَعُمُّ وَيَقْبَلُ التَّخْصِيصَ).

اعلم أنَّه إذا حَلَفَ لا آكل[2]، وتلفَّظ بشيءٍ معَيَّنٍ مثلُ: «لا آكُلُ التَّمر» أو لم يتلفَّظ بشيء ولكن ذكر المصدرَ مع الفعل ونوَى به شيئًا معيَّنًا مثل: «ولا آكل أكلًا» ونوى التَّمر، فلا خلاف بين الشَّافعي وأبي حنيفة في أنَّه لا يحنَثُ بأكل غيره، وأمَّا إذا لم يتلفَّظ بمأكول ولم يأت بالمصدر ولكنَّه خصَّصه بنيَّته كما إذا نوى التَّمر بقوله: «والله لا أكلتُ» أو «إن أكلت فعبدي حرٌّ»، ففيه مذهبان منشؤهما أنَّ هذا الكلام هل هو عامٌّ أم لا؟ فقد عرفت مِن هذا التَّفصيل أنَّ صورة النِّزاع أن يكون الفعل[3] متعدِّيًا لم يقيَّد في اللَّفظ بشيء وأن يكون واقعًا بعد النَّفي أو الشَّرط، فمذهب أبي حنيفة أنَّه ليس بعامٍّ ولا يقبل التَّخصيص بل حَنَثَ بالمنويِّ وغيرِه، لأنَّه فرعُ العُموم، ولا عمومَ فيه، ومذهب الشَّافعي أنَّه عامٌّ، لأنَّه نكرة في سياق النَّفي أو الشَّرط، ولأنَّ «لا آكلُ» دلَّ على نفي حقيقةِ الأكل التي تضمَّنَها الفعلُ، أعني: المصدر، وهو المعنيُّ بالعُموم، وإذا ثبت أنَّه عامٌّ قَبِلَ التَّخصيصَ.

قال: (كَمَا لَوْ قِيلَ: لا آكُلُ أَكْلًا).

استدلَّ المُصنِّف على أنَّ «لا آكُلُ» عامٌّ بالقياس على «لا آكُلُ أكلًا» فإنَّ أبا حنيفة سلَّم أنَّه قابلٌ للتَّخصيص بالنية.

قال: (وَفَرَّقَ أَبُو حَنِيفَةَ بِأَنَّ «أَكْلًا» يَدُلُّ عَلَى التَّوْحِيدِ، وَهُوَ ضَعِيفٌ، فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى التَّوْكِيدِ وَيَسْتَوِي فِيهِ الوَاحِدُ وَالجَمْعُ).

يعني فرَّق أبو حنيفة بين «لا آكُلُ» وقولِه: «لا آكُلُ أكلًا» بأنَّ «أكلًا» مصدرٌ يدلُّ

---

(١) كتب بحاشية (ض): «واعلَم أنَّه وقع في بعض النسخ: «وكذا لا آكل» في موضع: «بخلاف لا آكل» وبسببه وقع خبط عظيم في بعض الشروح لهذا الكتاب، وأصح النُّسخ: «بخلاف لا آكل» على ما قرَّرناه. «ف».

(٢) في «نهاية السول» (ص١٨٩): إذا حلف على الأكل.

(٣) في (ض): فعلاً.



على التَّوحيد فتكون النَّكرة[1] في سياق النَّفي فتفيد العُمومَ وتقبلُ التَّخصيص ببعض المأكولات، بخِلاف «لا آكُلُ» بدون «أكلًا».

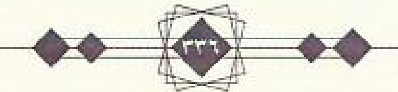
وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**ضعيف**»، وبيَّن وجه الضَّعف بقوله: «فإنَّه للتَّأكيد» يعني: لا نُسلِّم أنَّ «أكلًا» للتَّوحيد بل هو للتَّأكيد باتِّفاق النَّحويين.

قلت: نظرُ الإمام الأعظم الأقدم دقيقٌ، فإنَّ «أكلًا» فيه التَّنوين يمكن حملُه[2] على واحد مبهم فيفيد العُموم، بخلاف «لا آكُلُ» فإنَّ المصدر المقدَّر فيه للماهيَّة من حيث هي هي، ففرقٌ ما بينهما ظاهرٌ.



(١) في (ق): كالنكرة.

(٢) كتب بحاشية (ض): والاحتمال لا يدفع اعتراض الخَصم على أبي حنيفة فيكون جواب الشارح الذي من جهته فيه ما فيه.



قال: (الفَصْلُ الثَّانِي: فِي الخُصُوصِ، وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الأُولَى: التَّخْصِيصُ إِخْرَاجُ بَعْضِ مَا يَتَنَاوَلُهُ اللَّفْظُ).

لمَّا فرغ من مباحث العُموم أخذ يتكلَّم في مباحث الخصوص، وقد مرَّ تعريف التَّخصيص على المُخصَّص بفتح الصَّاد والمُخصِّص بكسرها فقال: التَّخصيص إخراج بعض ما يتناوله اللَّفظ.

قوله: «إخراج» كالجنس، وقوله: «بعض» احترازًا عن نسخ الكل، وقوله: «مَا يَتَنَاوَلُهُ اللَّفْظُ» احتراز عن الاستثناء المنقطع وعمَّا ليس بلفظ كالمفهوم والعلَّة، وزاد بعضهم قيدًا آخر، وهو بتقدير عدم المُخصِّص ولا حاجة إليه، فإنَّ لفظ العامّ يتناوله ظاهرًا.

قال: (وَالفَرْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّسْخِ أَنَّهُ يَكُونُ لِلْبَعْضِ وَالنَّسْخُ قَدْ يَكُونُ عَنِ الكُلِّ).

لمَّا كان النَّسخ شبيهًا بالمُخصِّص حاول الفرق بينهما، وهو أنَّ التَّخصيص لا يكون إلَّا عن بعض، والنَّسخ قد يكون عن الكلِّ، والأحسن أنَّ النَّسخ بحسب الأزمان والتَّخصيص بحسب الأشخاص.

قال: (وَالمُخَصَّصُ بفتح الصاد: المُخْرَجُ عَنْهُ).

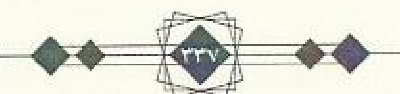
أي: العام الذي أُخرج عنه البعض.

قال: (وَالمُخَصِّصُ بكسر الصاد: هُوَ المُخْرِجُ).

وهو إرادة المُتكلِّم، ويقال للدَّالِّ عليها لفظًا كان أو غيره من العقل والعُرف مجازًا تسمية للدَّال باسم المدلول.

قال: (الثَّانِيَةُ: القَابِلُ لِلتَّخْصِيصِ حُكْمٌ ثَبَتَ لِمُتَعَدِّدٍ لَفْظًا، مِثْلُ: ﴿ ٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[1] أَوْ مَعْنًى وَهُوَ ثَلَاثَةٌ:

(١) التوبة: ٥.



الأَوَّلُ: العِلَّةُ، وَجُوِّزَ تَخْصِيصُهَا، كَمَا فِي العَرَايَا[1]).

اعلم أنَّ الشَّيء القابل للتَّخصيص هو الحكم الثَّابت لمتعدِّد؛ لأنَّ التَّخصيص إخراج البعض والأمر الواحد لا يُتصوَّر فيه ذلك، ثمَّ إنَّ المتعدِّد قد يكون متعدِّدًا لفظًا كقوله تعالى: ﴿ٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[2]، وقد يكون المُتعدِّد معنًى لا لفظًا وهو ثلاثة: الأوَّل العلة جوَّزَ تخصيصَها بعضُهم ومنعَه الشَّافعيُّ وجمهورُ المُحقِّقين، وسيأتي الكلامُ عليه في باب القياس.

مثاله: العرايا، فإنَّ الشَّارع نَهى عن بيعِ الرُّطَبِ بالتَّمرِ وعلَّلَه بالنُّقصان إذا جفَّ، وهذه العلَّة موجودةٌ في العرايا مع أنَّ الشَّارع جوَّزَه.

قال: (الثَّانِي: مَفْهُومُ المُوَافَقَةِ، فَيُخَصَّصُ بِشَرْطِ بَقَاءِ المَلْفُوظِ، مِثْلُ: جَوَازِ حَبْسِ الوَالِدِ لِحَقِّ الوَلَدِ).

القسم الثَّاني من المتعدِّد معنًى مفهومُ الموافقة فإنَّه يجوز[3] تخصيصُه بشرط بقاء المنطوق.

مثاله: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[4] دلَّ بمنطوقه على تحريم التَّأفيف، وبمفهومه على تحريم جميع أنواع الأذى، وخصَّ عنه جواز حبس الوالد لحقِّ الولد مع بقاء تحريم التَّأفيف، وأنواع الأذى غير الحبس، والأذى لمُرخِّص شرعيٍّ؛ كضربه بالارتداد والفجور.

قال: (الثَّالِثُ: مَفْهُومُ المُخَالَفَةِ، فَيُخَصَّصُ بِدَلِيلٍ رَاجِحٍ كَتَخْصِيصِ مَفْهُومِ: «إِذَا بَلَغَ المَاءُ»[5] بِالرَّاكِدِ).

---

(١) رواه البخاري (٢١٩٢)، ومسلم (١٥٣٩) من حديث زيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) التوبة: ٥.

(٣) في (ق): جوز.

(٤) الإسراء: ٢٣.

(٥) رواه أبو داود (٦٣، ٦٤)، والترمذي (٦٧)، والنسائي (٥٢)، وابن ماجه (٥١٧)، وابن خزيمة (٩٢)، وابن حبان (١٢٤٩) من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. =

هذا هو القسم الثَّالث من المُتعدِّد معنًى، يجوز تخصيصُ مفهومِ المخالفة بدليل راجح.

مثاله: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**إِذَا بَلَغَ المَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خَبَثًا**»، دلَّ بمفهومه أنَّ الماء إذا لم يبلغ قلَّتينِ يحملُ خبثًا، جاريًا كان أو راكدًا.

وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**خُلِقَ المَاءُ طَهُورًا لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَيَّرَ طَعْمَهُ أَوْ لَوْنَهُ أَوْ رِيحَهُ**»[1].

فإنَّ منطوق هذا الحديثِ خصَّص مفهومَ ذلك الحديث، يعني أخرج منه الجاري، فإنَّ الماء الجاري لا ينجس وإن كان قليلًا بوصول النَّجاسة إلَّا إذا تغيَّر طعمُه أو لونُه أو ريحُه بها كما في القول القديم، واختاره المُصنِّف في «الغاية»[2] والمنطوقُ أقوى مِن المفهوم.

قال: (قِيلَ: يُوهِمُ البَدَاءَ أَوِ الكَذِبَ. قُلْنَا: يَنْدَفِعُ بِالمُخَصِّصِ).

اعلم أنَّ مِن النَّاس مَن ذهب إلى أنَّ التَّخصيص لا يجوزُ، لأنَّه إن كان في الأوامر يوجبُ البَداء بفتح الباء والمدِّ، هو ظهور المصلحة بعد خفائها، وإن كان في الخبر يوجب الكذب وهما على الله محالٌ.

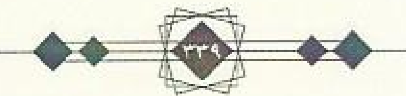
وأجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: يَنْدَفِعُ بِالمُخَصِّصِ**» يعني: المُخصِّصُ الدَّالُّ على إرادة المُتكلِّم يدفع ذلك، فإنَّ الكلام يتمُّ بآخِرِه، فآخِرُ الكلام مبيِّن لمراد المُتكلِّم فلا إحالة.

= قال ابن الملقن في «خلاصة البدر المنير» (رقم ٣): وصححه ابن منده، والطحاوي، والبيهقي، والخطابي.

(١) رواه ابن ماجه (٥٢١) من حديث أبي أُمامة الباهلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وضعَّفه ابن حجر في «الدراية في تخريج أحاديث الهداية» (٤٠).

ورواه أبو داود (٦٦، ٦٧)، والترمذي (٦٦)، والنسائي (٣٢٧) مختصرًا في حديث بئر بُضاعة من حديث أبي سعيد الخُدري وفيه: «إِنَّ المَاءَ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ». وقال الترمذي: حديث حسن.

(٢) الغاية القصوى ١/ ٢٤٠.



قال: (الثَّالِثَةُ: يَجُوزُ التَّخْصِيصُ مَا بَقِيَ غَيْرُ مَحْصُورٍ).

يعني لا يجوز التَّخصيصُ بحيث لا يبقَى من العامِّ شيء وإلَّا كان نسخًا لا تخصيصًا، لما عرفت أنَّ التَّخصيص إخراج البعض.

ثمَّ اختلفوا في ضابط ما يجب بقاؤه بعد التَّخصيص: فذهب أبو الحسين البصري إلى أنَّه لا بدَّ مِن بقاءِ جمع كثيرٍ سواءٌ كان لفظَ العامِّ جمعًا كرجال، أو غيره كـ «من» و«ما» و«أي» وهو المختارُ عند أكثر المُحقِّقين، واختاره المُصنِّف.

والمراد بقوله: «غَيْرَ مَحْصُورٍ» كثرة وإن لم يعلم قدرُها.

قال: (لِسَمَاجَةِ: «أَكَلْتُ كُلَّ رُمَّانٍ» وَلَمْ يَأْكُلْ غَيْرَ وَاحِدٍ).

استدلَّ أبو الحسين على المذهب المختار بأنَّه يقبح لغةً إذا قال: «أكلتُ كلَّ رمَّان» أي: إذا كان مئة رمان مثلًا وقال: «أكلت كلَّ رمان في البيت إلَّا تسعة وتسعين ما أكلتُها» عابه أهل اللُّغة والعُرف، وهذا التَّقبيح ليس إلَّا لأنَّه لم يبق عددٌ، فلا بدَّ من بقاء عدد وإن لم يعلم مقداره.

قيل: لك أن تقول: جوَّز المُصنِّف «عليَّ عشرة إلَّا تسعة» كما سيأتي، والاستثناء من المُخصِّصات المُتَّصلة عنده، مع أنَّه لم يبق عددٌ غير محصور بل بقي واحد.

قلت: مراده تخصيص العام، والعشرة ليس من صيغ العُموم، وفي قوله غير محصور نظر؛ لأنَّه إن أراد غير متناهٍ فباطل، وإن أراد عددًا غير معلوم القدر، فلو بقي عدد معلوم القدر كخمسين في المثال المذكور لا يكون تخصيصًا مع أنَّه تخصيص، اللَّهمَّ إلَّا أن يقال: أسماء العدد ليس من صيغ العُموم، أو المراد تخصيص بغير العدد فيسقط النَّظر حينئذٍ.

قال: (وَجَوَّزَ القَفَّالُ إِلَى أَقَلِّ المَرَاتِبِ فَيَجُوزُ فِي الجَمْعِ مَا بَقِيَ ثَلَاثَةٌ).

يعني أنَّ القفَّال الشَّاشي فصَّل بين الصِّيغة[1] كالرِّجال فجوز التَّخصيص إلى أقل

---

(١) كتب بحاشية (ق): أي: الجمع.



مراتب الجمع وهو الثَّلاثة، وفي غيرها كـ «من» و«ما» و«أي» جوَّز إلى أن يبقَى واحد؛ مراعاةً لمدلول الصِّيغ، مثل: «من يكرمني أكرمه» ويريد شخصًا واحدًا، وجوَّز قوم إلى الواحد مطلقًا وأوقع المصنِّف مسألةَ أقلِّ الجمعِ بينَ هذا التَّفصيل.

قال: (فَإِنَّهُ الأَقَلُّ[1] عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَأَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بِدَلِيلِ تَفَاوُتِ الضَّمَائِرِ وَتَفْصِيلِ أَهْلِ اللُّغَةِ).

اعلَمْ أنَّ القومَ اختلفوا في أقل الجمع: فعند الشَّافعي وأبي حنيفة وأكثر المُحقِّقين أنَّه ثلاثة، واستدلَّ عليه المُصنِّف بقوله: «بدليل تفاوت الضمائر» أي: أهل اللُّغة يقولون في ضمير التَّثنية في الخبر «فَعَلَا»، وفي الأمر «افْعَلَا»، وفي ضمير الجمع «فَعَلُوا وافعلوا»، فتغايرُ الضَّمائر دليلٌ على تغايرهما لغةً، وكذا التَّفصيل بين تعريف المثنَّى وتعريف الجمع، كما هو مذكور في كتب النَّحو دليل تغايرهما لغةً وتغاير أحكامهما في النَّعت، فإنَّه يقال: رجال ثلاثة ورجلان اثنان دون العكس، فهذا كلُّه دليل مغايرتهما، وهذا الدَّليل ضعيف؛ لأنَّ الخَصم يقول بالمغايرة بينهما، ويقول: الجمعُ أعمُّ من المثنَّى، ولا شكَّ أنَّ الأعمَّ تعريفُه وأحكامُه مغايرٌ للأخصِّ، فلمَّا تغايرا جعل لكلِّ واحد منهما ما يتميَّز عن الآخر.

قال: (وَاثْنَانِ عِنْدَ القَاضِي وَالأُسْتَاذِ، بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾[2] فَقِيلَ: أَضَافَ إِلَى المَعْمُولَيْنِ).

قال القاضي أبو بكر والأستاذُ أبو إسحاق وجَمعٌ من التَّابعين والصَّحابة: إنَّ أقلَّ الجمع اثنانِ، واحتجُّوا عليه بأنَّ الاثنين لو لَم يكن جمعًا لتفاوتا في الضَّمير لكنَّهما لم يتفاوتا لقوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾[3]، فأتى بضمير الجمع لاثنين وهما داودُ وسليمان.

---

(١) في (ق): أقل. (٢) الأنبياء: ٧٨.

(٣) الأنبياء: ٧٨.



وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**فَقِيلَ: أَضَافَ إِلَى المَعْمُولِينَ**» يعني: أنَّ الحكم مصدر، والمصدرُ يضافُ إلى الفاعل فقط وإلى المفعول فقط وإليهما معًا، فالمراد، داود وسليمان، وخَصمُهما يعني الحاكم والمحكوم عليه معًا، وكأنَّ المُصنِّف استشعر ضعفَ هذا الجواب أتى بقوله: «فقيل» ولم يأت بقوله: «قلنا» كما هو عادتُه، وضعفُه ظاهر؛ لأنَّه لم يقُل أحدٌ: إنَّ المصدرَ يضاف إلى المعمولين معًا.

قال الشيخ أبو حيان: سمعت شيخنا أبا جعفر بن اليزيد يقول في هذا الجواب: إنَّه كلام مَن لم يعرف شيئًا من العربيَّة.

قلت: يجوز أن يراد داود وسليمان وأتباعهما؛ لأنَّ الحاكم يكون له أتباع يوافقونه في حكمه، وهو ظاهر لا إشكال فيه، ويتمُّ الجواب بلا تعسُّفٍ.

قال: (وَقَوْلِهِ: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾[1] فَقِيلَ: المُرَادُ بِهِ المُيُولُ).

هذا دليل ثانٍ للقائل بأنَّ أقلَّ الجمع اثنان.

قالوا: قوله تعالى: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾[2] الخطاب مع عائشة وحفصة فأطلق قلوبكما وأراد قلباكما، فأطلق الجمع على اثنين.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**فَقِيلَ: المُرَادُ بِهِ المُيُولُ**» تقريره: أنَّ القلب يطلق على اللَّحم الصنوبري في جانب الأيسر حقيقة، ويطلق على ما فيه من الميل مجازًا فيصير المعنى: ميولكما. وهذا الجواب ضعيف؛ لأنَّ الصَّغْوَ بمعنى المَيل، ولا معنى لميل الميول.

قال: (وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الِاثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ»[3] قِيلَ: أَرَادَ جَوَازَ السَّفَرِ).

هذا دليل ثالث لهم قالوا: قال النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**الِاثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ**» سمَّى الاثنان جماعة.

---

(١) التحريم: ٤.

(٢) التحريم: ٤.

(٣) رواه ابن ماجه (ش٩٧٢) من حديث أبي موسى الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. قال النووي في «خلاصة الأحكام» (٢٣٣٦): ضعيف جدًا.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قِيلَ: أَرَادَ بِهِ جَوَازَ السَّفَرِ**» يعني: كان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عليه الصَّلاة والسلام نهى عن السَّفر وحده، فبيَّن أنَّ اثنين فما فوقهما جماعة في جواز السَّفر، لأنَّه مبعوث لبيان أحكام الشَّرع لا أحكام اللُّغة.

وهذا الجواب أيضًا ضعيفٌ؛ لأنَّ السَّفر منفردًا جائز، غايته أنَّه مكروه، بل الجواب الصَّحيح: أنَّه قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**الِاثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ**»، ولم يقُل: «جمع»، وفرقٌ بين الجمع والجماعة، والنِّزاع وقع في الجمع لا في الجماعة.

قال: (**وَفِي غَيْرِهِ إِلَى الوَاحِدِ، وَقَوْمٌ إِلَى الوَاحِدِ مُطْلَقًا**).

تقدَّم شرحُه[1].

قال: (**الرَّابِعَةُ: العَامُّ المُخَصَّصُ مَجَازٌ، وَإِلَّا لَاشْتَرَكَ**).

اختلف[2] القوم في أنَّ العام المُخصَّص حقيقة في الباقي أو مجاز؟

نقل المُصنِّف فيه ثلاثة مذاهب: الأصحُّ عنده وعند الأكثرين: أنَّه مجاز في الباقي، وأشار إلى دليله بقوله: «**وَإِلَّا لَاشْتَرَكَ**» يعني: تقدَّم أنَّه حقيقة في الاستغراق، فلو كان حقيقة في البعض أيضًا لكان مشتركًا، والمجاز خير من الاشتراك.

قال: (**وَقَالَ بَعْضُ الفُقَهَاءِ إِنَّهُ حَقِيقَةٌ**).

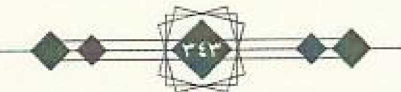
إشارة إلى المذهب الثَّاني، قال الفقهاء: العام المُخصَّص حقيقة في الباقي، لأنَّه المتبادر إلى الفهم بعد التَّخصيص، ولا فرق بين المُخصَّص بالمُتَّصل أو بالمنفصل، والتَّبادر علامة الحقيقة.

والجواب أنَّه إنَّما كان حقيقة؛ لدلالته على جميع[3] الأفراد، لا على الباقي وحده.

(١) كتب بين الأسطر في (ق): في قوله: وجوَّز القفَّال.

(٢) في (ض): اختلف في.

(٣) في (ق): جمع.



قال: (وَفَرَّقَ الإِمَامُ[1] بَيْنَ المُخَصَّصِ بِالمُتَّصِلِ وَالمُنْفَصِلِ).

إشارة إلى المذهب الذي اختاره الإمام فخر الدين الرَّازي وهو:

۞ إن كان العامُّ مخصَّصًا بمتَّصل أي: بقرينة غير مستقلَّة؛ كالصِّفة والشَّرط والاستثناء كان **حقيقة في الباقي**، مثل: الرِّجال العلماء، أو إن دخلوا الدَّار، أو إلَّا زيدًا.

۞ وإن كان مخصَّصًا بمنفصل كان مجازًا، سواء كان عقليًا أو لفظيًا؛ كنصٍّ أو إجماع أو قياس.

قال: (لِأَنَّ المُقَيَّدَ بِالصِّفَةِ لَمْ يَتَنَاوَلْ غَيْرًا. قُلْنَا: المُرَكَّبُ لَمْ يُوضَعْ، وَالمُفْرَدُ مُتَنَاوِلٌ).

احتجَّ الإمام بأنَّ المُتَّصل كالجُزء لما قبله، يعني: الموصوف المُقيَّد بالصِّفة لا يتناول غيرَه، مثلًا: «الرِّجال العالمون» لا يتناول الجهال، فيكون حقيقة في العلماء، بخلاف المنفصل فإنَّه يتناول جميع الأفراد فإذا استُعمل في البعض كان مجازًا.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: المُرَكَّبُ لَمْ يُوضَعْ، وَالمُفْرَدُ مُتَنَاوِلٌ**» تقريره: أنَّ الموصوف مع الصِّفة لم يوضع لمعنًى بناء على أنَّ المُركَّب غير موضوع، والمفرد، أي: موصوف بدون الصِّفة متناول، يعني: أنَّ الرِّجال وحده متناول للعلماء والجهَّال، وقد استعمل في البعض فيكون مجازًا، وإلَّا لزم الاشتراك كما سبق تقريره.

قال: (الخَامِسَةُ: المُخَصَّصُ بِمُعَيَّنٍ حُجَّةٌ).

اعلم أنَّ العامَّ إن خُصَّ بمُبهم فلا يجوز الاحتجاجُ به اتِّفاقًا، لأنَّه ما مِن فرد إلَّا ويجوز أن يكون هو المخرج، **مثالُه**: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[2].

---

(١) في (ض): قَوْمٌ.

(٢) المائدة: ١. وكتب بحاشية (ق): لأن ما يتلى مبهم.

أمَّا لو خُصَّ بمُعيَّن مثل: «اقتلُوا المشركين إلَّا أهل الذِّمة» فالصَّحيح عند الإمام والمُصنِّف أنَّه حجَّةٌ في الباقي مطلقًا.

قال: (وَمَنَعَهَا عِيسَى بْنُ أَبَانَ وَأَبُو ثَوْرٍ، وَفَصَّلَ الكَرْخِيُّ).

أي: عيسى بنُ أبانَ وأبو ثور مَنَعَا حجِّية العامِّ المُخصَّص بمُعيَّن، وفصَّل الكَرخيُّ وقال: إن خُصَّ بمُتَّصل كان حجَّةً، وإن خُصَّ بمنفصل فليس بحُجَّة، وهذا التَّفصيل، ودليلُه يعرف من المسألة السَّابقة ولذلك أهمله المُصنِّف.

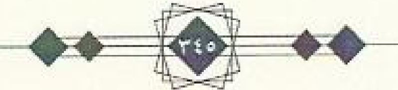
اعلم أنَّ «أبان» يجوزُ منعُ صرفِه، وهو الأكثر للعَلميَّة ووزن الفعل؛ لأنَّ أصله «أَبْيَنَ» فقُلبت الياءُ ألفًا، وصَرَفَه بعضُهم وجعلَ همزَتَه أصليَّة وقال: وزنه فَعالٌ.

قال: (لَنَا: أَنَّ دَلَالَتَهُ عَلَى فَرْدٍ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى دَلَالَتِهِ عَلَى الآخَرِ لِاسْتِحَالَةِ الدَّوْرِ، فَلَا يَلْزَمُ مِنْ زَوَالِهَا زَوَالُهَا).

أي: الدَّليل على أنَّ العام المُخصَّص مطلقًا حجَّةٌ في الباقي: أنَّ دَلالة لفظ العامِّ على الأفراد الباقية لا تتوقَّف على دَلالته على البعض المخرَج، فإذا لم تتوقَّف يكون حجَّة، وإنَّما قلنا: دلالتُه على الباقي لا تتوقَّف على دَلالتِه على الخارج؛ لأنَّه لو توقَّفَ دلالتُه على الباقي على دَلالَتِه على الخارج فلا يخلُو: إمَّا أن تتوقَّف دَلالَتُه على الخارج على دَلالَتِه على الباقي أو لم تتوقَّف، فإن لم تتوقَّف دَلالَتُه على الخارج على دَلالَتِه على الباقي يكون ترجيحًا مِن غير مرجِّح وتَحكُّمًا؛ لأنَّ لفظ العامِّ دَلالَتُه على الأفراد على السَّواء، وإن توقَّف لَزِمَ الدَّورُ فثبَتَ أنَّ دَلالةَ لفظِ العامِّ على الباقي لا تتوقَّفُ على دَلالَتِه على المخرَج، فلا يلزم مِن زوال دَلالَتِه على الخارج زوالُ دَلالَتِه على الباقي.

فإن قلت: لا نُسلِّم أنَّ هذا الدَّورَ مُحالٌ، وإنَّما يكون مُحالًا لو كان الدَّورَ السَّبقيَّ، وهو ممنوع، فلِمَ لا يجوز أن يكون الدَّورُ مَعيًّا؟

قلت: لا يجوز أن يكون الدَّور مَعيًّا؛ لأنَّ الدَّور المَعِيَّ لا يمكن تعقُّل أحدهما



بدون الآخر، وها هنا يمكن تعقُّل أحد الدَّلالتين بدون الآخر، فيكون[1] الدَّورَ السَّبقيَّ، وهو محالٌ.

قلت: الصَّواب التَّمسُّك بعمل الصَّحابة بعمومات المخصوصة من غير نكيرٍ فكان إجماعًا منهم.

قال: (السَّادِسَةُ: يُسْتَدَلُّ بِالعَامِّ مَا لَمْ يَظْهَرِ المُخَصِّصُ).

هل يجوز التَّمسُّك بالعامِّ قبل البحثِ عن المُخصِّص؟ فيه مذهبان: جوَّزه الصيرفي، ومنعه ابن سُريج، حكاهما[2]، والأصحُّ جوازُه، وإليه أشار المُصنِّف بقوله: «يُسْتَدَلُّ بِالعَامِّ مَا لَمْ يَظْهَرِ المُخَصِّصُ».

قال: (وَابْنُ سُرَيْجٍ أَوْجَبَ طَلَبَهُ أَوَّلًا. لَنَا: لَوْ وَجَبَ لَوَجَبَ طَلَبُ المَجَازِ لِلتَّحَرُّزِ عَنِ الخَطَأِ، وَاللَّازِمُ مُنْتَفٍ).

قوله: «أولًا» احترازًا عن الخطأ لو ظَهَرَ مخصِّصٌ، وأشار المُصنِّف إلى ردِّ مذهبه بقوله: «لَنَا: لَوْ وَجَبَ لَوَجَبَ طَلَبُ المَجَازِ» والجامعُ بينهما التَّحرُّزُ عن الخطأ عن إرادة المعنى المجازيِّ، لكن طَلَبُ المجازِ غيرُ لازمٍ فكذا طلبُ المُخصِّص.

قال: (قَالَ: عَارَضَ دَلَالَتَهُ احْتِمَالُ المُخَصِّصِ. قُلْنَا: الأَصْلُ يَدْفَعُهُ).

إشارة إلى دليل مذهبِ ابن سُريج. تقريرُه: أنَّ احتمال المُخصِّص يُعارِضُ دلالةَ العامِّ، فحَمْلُه على العُموم ترجيحٌ مِن غيرِ مرجِّح.

وأشار إلى جوابه بقولِه: «قُلْنَا: الأَصْلُ يَدْفَعُهُ» يعني الأصلُ عَدَمُ المُخصِّصِ، وهذا الأصلُ يُرجِّح حمْلَ العامِّ على عمومِه، ولك أن تقولَ: الغالبُ في العُمومات الخصوصُ كما قيل: ما مِن عامٍّ إلَّا وقد خُصَّ، فظَنُّ الخصوصِ أقوَى فوجب التَّوقُّف كما قاله ابن سُريج.

---

(١) في (ق): فيكون الدورُ.

(٢) أي: الإمام الرازي كما في «نهاية السول» (ص١٩٩). وينظر «المحصول» (٣/ ٢٩).

ثمَّ اعلَمْ أنَّ الخلافَ في هذه المسألة على الوجه المنقول في «المنهاج» غيرُ معروفٍ، فإنَّ ما قاله الغَزَّاليُّ والآمِديُّ وابنُ الحاجب وغيرُهم من الأئمَّة المُحقِّقين أنَّه لا يجوز التَّمسُّك بالعامِّ قبل البحثِ عن المُخصِّص بالإجماع، ثمَّ اختلَفُوا فقيل: يجب البحثُ إلى أن يَغلِبَ على الظَّنِّ عدمُ المُخصِّص، وقيل: إلى القَطعُ بعَدَمِه، والعجبُ مِن السَّيدِ العِبْرِيِّ[1] شنَّع على الفاضل المَراغيِّ في أنَّه نقل عن مختصري ابن الحاجبِ الإجماعَ، وقالَ: ليس فيه أثرٌ ولا عثيرٌ، وقد صرَّح في آخِرِ باب المُجمل والمُبيَّن، وهو كأنَّه طلبٌ في باب العُموم والخصوصِ، فما وجدَه شنَّعَ عليه ونسبَه إلى سُوءِ الفَهمِ، والشَّناعة على المُشنِّع، اللَّهم غَفْرًا[2].



(١) شرح العبري على المنهاج (ق ٧٠أ).

(٢) كتب بين الأسطر في (ق): أي: اغفر غفرًا.



قال: (الفَصْلُ الثَّالِثُ: فِي المُخَصِّصِ. وَهُوَ مُتَّصِلٌ وَمُنْفَصِلٌ، وَالمُتَّصِلُ أَرْبَعَةٌ).

قد عرفت فيما تقدَّم أنَّ المُخصِّص بالحقيقة إرادة المُتكلِّم، وقد تطلق على الدَّال عليها مجازًا، والمراد الدَّال في هذا الفصل فنقول: المُخصِّص متَّصل، وهو ما لا يستقلُّ بنفسه بل يحتاج إلى لفظ ذُكِرَ في العامِّ، والمنفصل مستقلٌّ بنفسِه، أي: لا يحتاجُ، وذكر المُصنِّف أنَّ المُتَّصل أربعة: الاستثناء، والشَّرط، والصِّفة، والغاية، وأهمل خامسًا، وهو بدل البعض: إمَّا لظهوره وقلَّةِ مباحثه، أو لقلَّة استعمالِه.

قال: (الأَوَّلُ: الِاسْتِثْنَاءُ وَهُوَ الإِخْرَاجُ بِـ«إِلَّا» غَيْرِ الصِّفَةِ وَنَحْوِهَا).

قوله: الإخراج جنسٌ يتناولُ سائرَ المُخصِّصات، قولُه: بـ«إلا» خرج الجميعُ، قولُه: غيرُ الصِّفة احترازٌ عن «إلَّا» بمعنى «غير» إذا كان بعدَ جمع منكورٍ غيرِ محصورٍ، مثلُ قوله: تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1] أي: غيرُ الله.

قيل: في التَّعريف نظرٌ من وجوه:

الأوَّل: أنَّه أخذ في التَّعريف لفظة «إلَّا» وهي أداة الاستثناء فيكون تعريفًا للشيء بنفسه.

الثَّاني: أنَّ الإتيان بالواو في قوله: «ونحوها» لا يستقيم، بل صوابه: أو.

الثَّالث: إن كان المراد بقوله: «ونحوها» أي: في الإخراج فينتقض الحدُّ بمثل قولك: أكرم العلماء ولا تكرم زيدًا، فإنَّه مُخرِجٌ وليس باستثناء، وكذا سائر المُخصِّصات، وإن كان المراد أنَّه يقوم مقام «إلَّا» في الاستثناء فدَوْرٌ.

الرَّابع: أنَّ تقييدَ «إلَّا» بغير الصِّفة في الحدِّ زيادةٌ غير محتاج إليها؛ لأنَّ «إلَّا» الصِّفة لا إخراج فيها، فبقوله: «إخراجٌ بإلا» خَرَجَتْ هي.

---

(١) الأنبياء: ٢٢.

قلت: هذا تعريفٌ لفظيٌّ اصطلاحيٌّ لا تعريفٌ حقيقيٌّ، وفي التَّعريفات اللَّفظية لا يتحاشَوْنَ عن مثل[1] هذه المؤاخذات اللَّفظية، ومع هذا:

فالجواب عن الأوَّل: أنَّ معنى «إلَّا» بدَيهيٌّ لا يتوقَّفُ على معرفة الاستثناء.

وعن الثَّاني: أنَّ الواو بمعنى «أو» الفاصلة كثيرة.

وعن الثَّالث: أنَّ المرادَ بأخوات «إلَّا»: «حاشا، وعدا، وخلا، [وما عدا، وما خلا][2]، وليس، ولا يكون، وسواء، وسوى، وغير»؛ لشهرتها لا حاجة إلى ذكرها وبيانِها.

وعن الرَّابع: أنَّ ذِكْرَ غير الصِّفة ليس للاحتراز، بل للتَّوضيح وبيان الواقع.

قال: (وَالمُنْقَطِعُ مَجَازٌ، وَفِيهِ مَسَائِلُ).

جوابُ سؤالٍ، تقريرُ السُّؤال: أنَّ الاستثناءَ على ضربين:

- متَّصلٌ، مثلُ: قام القومُ إلَّا زيدًا،
- ومنقطعٌ، مثلُ: قام القومُ إلَّا حمارًا،

والمنقطعُ لا إخراج فيهِ، فالحدُّ ليس بجامعٍ.

أجاب بأنَّ الحدَّ للاستثناء الحقيقيِّ وهو المُتَّصل، وإطلاق الاستثناء على المنقطع مجاز.

قال: (الأُولَى[3]: شَرْطُهُ الاتِّصَالُ عَادَةً بِإِجْمَاعِ الأُدَبَاءِ).

اشترط لصحَّة الاستثناء أمران:

الأوَّل: اتصال المُستثنى بالمُستثنى منه اتِّصالًا عاديًّا لا حِسِّيًّا، ودليلُه إجماعُ الأدباءِ أي: أهل اللُّغة، فلا يضرُّ القطعُ لتنفُّسٍ أو عيٍّ أو سُعالٍ ولا طُول الكلام في المُستثنى منه.

---

(١) في (ق): أمثال.

(٢) من (ق).

(٣) في (ض): و.



قال: (وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ خِلَافُهُ، قِيَاسًا عَلَى التَّخْصِيصِ بِغَيْرِهِ، وَالجَوَابُ النَّقْضُ بِالصِّفَةِ وَالشَّرْطِ وَالغَايَةِ).

نقل عن ابن عباس جوازَ تأخيره إلى شهرٍ، ونُقِلَ إلى سَنَةٍ، ودليلُه القياسُ على المُخصِّصات المنفصلةِ، والجامع كونُ كلٍّ منهما مُخَصِّصًا.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**وَالجَوَابُ النَّقْضُ بِالصِّفَةِ وَالغَايَةِ**»، وأيضًا الفرق، فإنَّ المُخصِّصَ المنفصلَ مُستَقِلٌّ، ولذلك جازَ انفصالُه بخلافِ الاستثناءِ.

وقال الإمامُ[1]: إن صحَّ هذا النَّقل عن ابن عباس فلعلَّ المرادَ ما إذا نوى الاستثناء متَّصلًا بالكلام ثمَّ أظهر نيَّته بعد مدَّة ولم يَقْدِرْ على إظهاره لخوفٍ أو مصلحة، وإذا زال هذا العُذر أظهَرَ نيَّته بعدَه، فإنَّه يُديَّن بينَه وبينَ الله فيما نواهُ؛ إذ جلالةُ منصبهِ[2] تمنعُ انتسابَ ما يُستبعَدُ إليه.

قال: (وَعَدَمُ الاِسْتِغْرَاقِ).

الشَّرط الثَّاني: أن لا يكون المُستثنى مستغرقًا للمستثنى منه، أي: مثله أو أكثر، نحوُ: عليَّ عشرةٌ إلَّا عشرةً، فإنَّه لغوٌ.

قال: (وَشَرَطَ الحَنَابِلَةُ أَلَّا يَزِيدَ عَلَى النِّصْفِ).

أي: من المُستثنى منه، بل يكون إمَّا مساويًا أو ناقصًا مِن النِّصف.

قال: (وَالقَاضِي أَنْ يَنْقُصَ عَنْهُ).

أي: وشرطَ القاضي أبو بكرٍ أن ينقُصَ مِن النِّصفِ.

قال: (لَنَا لَوْ قِيلَ: «عَلَيَّ عَشَرَةٌ إِلَّا تِسْعَةً» لَزِمَ وَاحِدٌ إِجْمَاعًا).

استدلَّ المُصنِّف بأمرينِ:

أحدهما على الحنابلة والقاضي معًا وهو: أنَّه إذا قيل عليَّ عشرة إلَّا تسعةً؛ لَزِمَه

---

(١) المحصول (٣/ ٤٠).

(٢) كتب بحاشية (ق): ابن عباس.



واحدٌ إجماعًا من الفقهاء. وقال بعض المُحقِّقين: هذا الاستدلالُ خطأ فإنَّ هذا الاستثناء مستغرِقٌ عند القاضي إنَّما يجوِّزه مَن جوَّز استثناءَ الأكثر.

قال: (وَعَلَى القَاضِي اسْتِثْنَاءُ الغَاوِينَ مِنَ المُخْلَصِينَ، وَبِالعَكْسِ).

هذا دليلٌ على القاضي خاصةً، تقريرُه: أنَّه تعالى استثنَى الغاوينَ مِن المخلصين في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴾[1] وبالعكسِ، أي: استثناء المخلصين من الغاوين في قوله تعالى حكايةً عن إبليس: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾[2]، فلو وَجَبَ أن يكون المُستثنى أقلَّ مِن نصف المُستثنى منه لكان كلُّ واحد من الفريقين أقلَّ من نصف الآخر، وهو باطلٌ، وهذا لا يرِد على الحنابلة؛ لأنَّهم جوَّزوا المُساوِيَ فيحتمل أن يكونا متساويين، فيصحُّ استثناء كلٍّ من الآخر.

قلت: في الآية نظر دقيق فإنَّه للخَصمِ أن يقول: إنَّ «الغاوين» مستثنى من قوله: ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ ﴾[3]، والعباد الذين ليس لإبليس عليهم سلطان أعَمُّ مِن المخلصين[4]، والمخلَصون في الآية الثَّانية أقلُّ مِن الغاوين، فالمُستثنَى أقَلُّ، وهو صحيحٌ على مذهب القاضي، اللَّهمَّ إلَّا أن يفسِّرَ العباد الذين ليس لإبليس عليهم سلطان بالمخلصين فحينئذٍ يكون كما ذكر، لكن نظرًا إلى مفهومه أعَمُّ.

قال: (قَالَ: الأَقَلُّ يُنْسَى فَيُسْتَدْرَكُ، وَنُوقِضَ بِمَا ذَكَرْنَا).

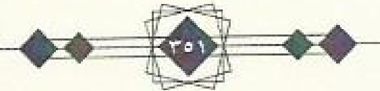
استدلَّ القاضي على مَذهَبِه بأنَّه قال: الأقلُّ من النِّصف قد يُنسَى فيستَدرَكُ بالاستثناءِ.

---

(١) الحجر: ٤٢.　　(٢) ص: ٨٢-٨٣.

(٣) الحجر: ٤٢.

(٤) كتب بحاشية (ق): توضيحه أنَّ عبادي جمع مضاف يفيدُ العموم، فإذا أخرج عنه الغاوين الذين هم الكفار بَقِيَ العبادُ غير الكفار، وهو أعمُّ من المخلصين الذين هم المعصومون، وغيرهم، أي المؤمنون غيرُ معصومين فيكونُ المستثنى أقلَّ مِن المستثنى منه.



وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «وَنُوقِضَ بِمَا ذَكَرْنَا» أي: بقولنا: عليَّ عشرة إلَّا تسعة، فإنَّه صحيح بإجماع الفقهاء، وقيل: باستثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس، وفيه ما فيه، وقد عرفت.

قال: (الثَّانِيَةُ: الِاسْتِثْنَاءُ مِنَ الإِثْبَاتِ نَفْيٌ، وَبِالعَكْسِ، خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ).

اتَّفق العلماء على أنَّ الاستثناء من الإثبات نفي، مثل: «قام القوم إلَّا زيدًا» يكون نفيًا للقيام عن زيد، وأمَّا الاستثناء من النَّفي نحوُ: «ما قام أحدٌ إلَّا زيدًا» قال الشَّافعي: يكون إثباتًا للقيام لزيد.

وقال أبو حنيفة: لا يكون إثباتًا له، بل دليلًا على إخراجه عن الحكم، وليس في اللَّفظ ما يدلُّ على إثباته فبقي مسكوتًا عنه، بخلاف الاستثناء من الإثبات؛ فإنَّه يكون نفيًا، لأنَّه لمَّا كان مسكوتًا عنه وكان الأصلُ النَّفيَ بحكم البَراءة الأصلية، فعلى هذا لا فرقَ بين الاستثناء من الإثبات ومِن النَّفي بمعنى أنَّ المُستثنى مسكوتٌ عنه خارجٌ عن حُكمِ المُستثنى منه.

قال: (لَنَا لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لَا[1] يَتِمُّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ).

لأنَّ معنى التَّوحيدِ نفيُ الإلهيَّة عن غير الله وإثباتُه له تعالى، فإذا نَفَى الإلهيَّةَ عَن غيرِ الله ولم يُثبتْ له تعالى لم يتمَّ التَّوحيد؛ لانتفاء أحدِ شِقَّيه[2].

وأجاب عنه في «المعالم» بأنَّ إثبات الإله مقرَّرٌ في بداية العقول، والمقصودُ نفيُ الشَّريك.

قال: (احْتَجَّ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطُهُورٍ»[3]. قُلْنَا: لِلْمُبَالَغَةِ).

أي: احتجَّ أبو حنيفةَ على ما ذهب إليه بقولِه عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطُهُورٍ»[4]،

(١) في (ض): لم.
(٢) كتب بحاشية (ق): وهو الإثبات.
(٣) رواه الدارقطني (١٣٤١) وضعَّفه من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.
(٤) رواه الدارقطني (١٣٤١) وضعَّفه من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

فلو كان الاستثناء من النَّفي إثباتًا؛ لزم صحَّة الصَّلاة بمجرَّد الطَّهارة، وليس كذلك فإن الصَّلاة قد لا تصحُّ لفوات شرط آخر.

وأجاب **المُصنِّف** بقوله: «**قُلْنَا: لِلْمُبَالَغَةِ**» يعني: أنَّ الحصر قد يأتي للمبالغة لا للنَّفي عن الغير، ولمَّا كان الطَّهارةُ شرطًا أكمَلَ وأتَمَّ كأنَّها هي الشَّرط فقط، كما يقال: لا قضاءَ إلَّا بالورَعِ يُفهَمُ منه العُرفُ أنَّ الشَّرط الأعظم في القضاء هو الورع، ولا يفهم منه إثبات القضاء لكل متورِّع.

قال: (**الثَّالِثَةُ: المُتَعَدِّدَةُ إِنْ تَعَاطَفَتْ أَوِ اسْتَغْرَقَ الأَخِيرُ الأَوَّلَ؛ عَادَتْ**[1] **إِلَى المُتَقَدِّمِ عَلَيْهَا، وَإِلَّا يَعُودُ الثَّانِي إِلَى الأَوَّلِ؛ لِأَنَّهُ أَقْرَبُ**).

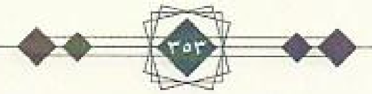
هذه المسألة[2] في حكم الاستثناءات المتعدِّدة، وتفصيلُه أنَّها إن تعاطفت، أي: عُطِفَ بعضُها على بعضٍ عادَتْ كلُّها إلى المُستثنَى منه، نحو: «له عليَّ عشرةٌ إلَّا ثلاثةً، وإلَّا اثنين» فلَزِمَه خمسةٌ، وإن لم يعطف ولكن كان الثَّاني مستغرقًا للأول نحوُ: له عليَّ عشرة إلَّا اثنين، أو كان الثَّاني أكثرَ، نحوُ: عليَّ عشرة إلَّا اثنين إلَّا ثلاثة يعود الكلُّ إلى المُستثنى منه يلزم في الأوَّل ستة وفي الباقي خمسة.

قوله: «وإلَّا» أي: وإن لم يكن الثَّاني معطوفًا ولا مستغرقًا يكون الاستثناء الثَّاني عن[3] الاستثناء الأوَّل؛ لأنَّه أقرب، ولا بدَّ أن تراعي أنَّ الاستثناء من الإثبات نفيٌ، وبالعكس، والضَّابطُ أن تعقد المثبتات بيدٍ والمنفيَّات بأخرى ثمَّ تسقط النَّفي من المثبت، فما بقي فهو المقرُّ به، فإذا قال: «لزيد عليَّ عشرة إلَّا ثمانية إلَّا سبعة إلَّا ستَّة» تكون العشرة والسَّبعة مثبتة والثَّمانية والسَّتة منفيَّة، فإذا أسقطت أربعة عشر من سبعة عشر فالباقي ثلاثة.

قال: (**الرَّابِعَةُ: قَالَ الشَّافِعِيُّ** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: **المُتَعَقِّبُ لِلْجُمَلِ كَقَوْلِهِ تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾**[4] **يَعُودُ إِلَيْهَا، وَخَصَّ أَبُو حَنِيفَةَ بِالأَخِيرَةِ، وَتَوَقَّفَ القَاضِي وَالمُرْتَضَى، وَقِيلَ:**

---

(١) ليست في (ق).
(٢) من (ق).
(٣) في (ق): على.
(٤) النور: ٥.



إِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا تَعَلُّقٌ فَلِلْجَمِيعِ، مِثْلُ: أَكْرِمِ الزُّهَّادَ وَالفُقَهَاءَ وَأَنْفِقْ عَلَيْهِمْ إِلَّا المُبْتَدِعَةَ، وَإِلَّا فَلِلأَخِيرَةِ).

هذه المسألة في بيان الاستثناء بعقب جمل متعدِّدة؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾[1] فإنَّ هذا الاستثناء وقع بعد ثلاث جمل: الأولى آمرةٌ، والثَّانية ناهية، والثَّالثة مخبِرةٌ بفسقهم، وفي حكم ذلك مذاهب:

الأوَّل: مذهب الشَّافعي أنَّ الاستثناء يعود إلى الجميع لكن بشرطين:

الأوَّل: أن تكون الجمل معطوفة. **والثَّاني**: أن يكون العطف بالواو.

الثَّاني: مذهب أبي حنيفة أنَّه يعود إلى الأخيرة.

وفائدة الخلاف تظهر في قبول شهادة القاذف بعد التَّوبة، [فعند الشَّافعي أنَّه يقبل][2]؛ لأنَّ الاستثناء يعود إليه أيضًا، وعند أبي حنيفة لا يقبل.

أمَّا الجملة الأولى فوافقه الشَّافعي على أنَّ الاستثناء لا يعود إليها لكونها حق الآدمي فلا تسقط بالتَّوبة.

الثَّالث: مذهب القاضي أبي بكر والشَّريف المرتضى من الشِّيعة التَّوقُّفُ، إلَّا أنَّ القاضي توقَّف لعدم العِلم بمدلولهِ في اللُّغة، والمرتضى توقَّفَ للاشتراك، أي: لكونه مشتركًا بين عَودِهِ إلى الجميع وعَودِهِ إلى الأخير، لأنَّه قد وَرَدَ عودُهُ إلى الكلِّ في قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ جَزَآؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ۝٨٧ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ۝٨٨ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾[3] وَوَرَدَ عودُهُ إلى الأخيرة أيضًا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ

---

(١) النور: ٤-٥.

(٢) في (ق): عند الشافعي.

(٣) آل عمران: ٨٧-٨٩.



مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ ﴾[1]، والأصلُ في الاستعمال الحقيقةُ فيكون مشتركًا.

الرَّابع: مذهب أبي الحسين، وأشار إليه المُصنِّف بقوله: «**وَقِيلَ: إِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا تَعَلُّقٌ فللمجموع، مِثْلُ: أَكْرِمِ الفُقَهَاءَ وَالزُّهَّادَ، أَوْ أَنْفِقْ**[2] **عَلَيْهِمْ إِلاَّ المُبْتَدِعَةَ، وَإِلَّا فَلِلأَخِيرَةِ**» والمراد بالتَّعلُّق أن يكون حُكمُ الأُولَى أو اسمُها مضمرًا في الثَّانية، فالحُكمُ كقولنا: أكرم الفقهاءَ والزُّهادَ إلَّا المبتدعةَ، تقديرُه: وأكرم الزهاد، وأمَّا الاسم كقولنا: «أكرم الفقهاء والزُّهاد وأنفق عليهم إلَّا المبتدعة» واسمُ الأُولى مضمَرٌ في الثَّانية، وهو ضمير «عليهم» يعود إلى الفقهاء، [وأشار المصنف إلى المثالين بذِكر لفظة «أو»][3] وإنَّما عاد الاستثناء ها هنا إلى الكلِّ؛ لأنَّ الثَّانية حينئذٍ لا تستقل[4] بدون الأولى، بخلاف ما إذا لم يكن بين الجمل تعلُّق؛ لأنَّ الظَّاهر أنَّه لا ينتقل من الجملة المستقلة إلى غيرها.

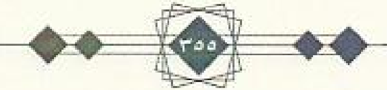
قال: (لَنَا: الأَصْلُ اشْتِرَاكُ المَعْطُوفِ وَالمَعْطُوفِ عَلَيْهِ فِي المُتَعَلَّقَاتِ؛ كَالحَالِ، وَالشَّرْطِ، وَغَيْرِهِمَا[5]).

استدلَّ المُصنِّف على المذهب المختار، وهو مذهب الشَّافعي أنَّ الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلّقات؛ كالحال والشَّرط والصِّفة والظَّرف، فيجب أن يكون الاستثناء كذلك، والجامع عدم الاستقلال.

قال: (قِيلَ: الِاسْتِثْنَاءُ خِلَافُ الدَّلِيلِ، خُولِفَ فِي الأَخِيرَةِ لِلضَّرُورَةِ فَبَقِيَتِ الأُولَى عَلَى أَصْلِهَا. قُلْنَا: مَنْقُوضٌ بِالصِّفَةِ وَالشَّرْطِ).

احتجَّ أبو حنيفة بأنَّ الاستثناء خلافُ الأصل، لأنَّه إنكارٌ بعد الإقرار فحقُّه أن لا

(١) البقرة: ٢٤٩.
(٢) في (ض): وأنفق.
(٣) من (ق).
(٤) في (ض): تستعمل.
(٥) زاد في نسخ «المنهاج»: فَكَذَا فِي الِاسْتِثْنَاءِ.



يقبل، إلَّا أنَّه خُولِفَ في الجملة الأخيرة صونًا لكلام المُتكلِّم عن اللَّغو فبقيت الجملةُ المُتقدِّمة على أصلها والأخيرةُ أقربُ إلى الاستثناء فهي أولى به.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «مَنْقُوضٌ بِالصِّفَةِ وَالشَّرْطِ» يعني: دليلكم جارٍ في الصِّفة والشَّرط بعينه لكونهما خلافَ الأصل مع أنَّهما عائدان إلى الكلِّ، وفي هذا النَّقض نظر؛ لأنَّ الصِّفة عنده[1] كالاستثناء في كونها للأخيرة.

قال: (الثَّانِي: الشَّرْطُ وَهُوَ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ تَأْثِيرُ المُؤَثِّرِ، لا وُجُودُهُ كَالإِحْصَانِ).

القسم الثَّاني من أقسام المُخصِّصات المُتَّصلة الشَّرطُ، وهو في اللُّغة: العلامة، وفي الاصطلاح: ما ذكره المُصنِّف.

فقوله: «مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ تَأْثِيرُ المُؤَثِّرِ» جنس يتناول علَّةَ المؤثر وجزأه، وقولُنا «فقط» خرج غير الشَّرط فلا بدَّ مِن قيدِ: «فقط».

مثال الشَّرط: الإحصان، فإنَّ تأثير الزِّنا في الرَّجم يتوقَّف على الإحصان لا وجود الزِّنا.

اعلم أنَّ الشَّرط قد يكون:

❁ شرعيًّا كما مثَّلناه،

❁ وقد يكون عقليًّا كما يقال: الحياة شرط العلم والجوهر شرط وجود العَرَض،

❁ وقد يكون لغويًّا، مثلُ: إن دَخَلتِ الدَّارَ فأنتِ طالقٌ.

والمحدود هنا الشَّرط الشَّرعيُّ لا غيرُ.

قال: (وَفِيهِ مَسْأَلَتَانِ:

الأُولَى: الشَّرْطُ إِنْ وُجِدَ دَفْعَةً فَذَاكَ، وَإِلَّا فَيُوجَدُ المَشْرُوطُ عِنْدَ تَكَامُلِ أَجْزَائِهِ أَوِ ارْتِفَاعِ جُزْءٍ إِنْ شُرِطَ عَدَمُهُ.

---

(١) كتب بين الأسطر في (ق): أبي حنيفة.

الثَّانية: إِنْ كَانَ زَانِيًا وَمُحْصَنًا فَارْجُمْ يَحْتَاجُ إِلَيْهِمَا، وَإِنْ كَانَ سَارِقًا أَوْ نَبَّاشًا فَاقْطَعْ يَكْفِي أَحَدُهُمَا، وَإِنْ شُفِيتُ فَسَالِمٌ وَغَانِمٌ حُرٌّ وَشُفِيَ؛ عَتَقَا، وَإِنْ قَالَ: أَوْ يُعْتَقُ أَحَدُهُمَا؛ فَيُعَيِّنُ).

ذكر في بحث الشَّرط مسألتين:

المسألة الأولى: في أنَّ المشروط متى يترتَّب على الشَّرط؟

فنقول: الشَّرط إمَّا وجودٌ أو عدمٌ، فإن كان وجودًا فحصولُه دَفعِيٌّ أو تدريجي، فإن كان دَفعِيًّا مثل: «إن جاء رأس الشَّهر فأنت طالق» يحصل المشروط عند حصول الشَّرط، وإن كان الشَّرط تدريجيًّا كما إذا قال لعبده: «إذا قرأت الفاتحة فأنت حرٌّ»، إنَّما يترتَّب المشروط عند تكامل أجزاء القراءة، وإن كان الشَّرط عدميًّا[1] فينتفي المشروط عند انتفاء جزء؛ لأنَّ الكلَّ ينتفي بانتفاء جزء واحد.

المسألة الثَّانية: في بيان تعدُّد الشَّرط والمشروط، تفصيله: الشَّرط متَّحد أو متعدِّد، والمتعدِّد إمَّا على سبيل الجمع أو البدل، فهذه ثلاثة، والمشروط كذلك إمَّا متَّحد أو متعدِّد، وإمَّا على سبيل الجمع أو البدل، وضربُ ثلاثة في ثلاثة تسعة.

مثال المتَّحدين: إن قمتَ قمتُ، مثال المتعدِّدَين: إن قمتَ وخرجتَ قمتُ وخرجتُ.

مثال تعدد الشَّرط على الجمع: إن كان زانيًا ومحصنًا فارجمه، مثاله على البدل: إن كان سارقًا أو نباشًا فاقطعه.

مثال تعدُّد المشروط على الجمع: إن شفيت فسالم وغانم حرٌّ، مثاله على البدل: إن شفيت فسالم أو غانم حرٌّ فيعتق[2] واحد منهما فيعينه السَّيد.

قال: (الثَّالث: الصِّفَةُ مِثْلُ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[3]).

هذا هو القسم الثَّالث من المُخصِّصات المُتَّصلة الصِّفة، نحو: «أكرم الرِّجال

---

(١) في (ق): عدمًا.

(٢) في (ق): فتعين.

(٣) النساء: ٩٢.



العلماء» فإنَّها مخرجٌ غير العلماء، وتمثيل المُصنِّف بقوله: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾[1] ليس كما ينبغي؛ لأنَّ ﴿رَقَبَةٖ﴾ ليس[2] بعامٍّ فإنَّها مطلق ومقيَّد.

قال: (وَهِيَ كَالِاسْتِثْنَاءِ).

أي: في اتِّصالها بما قبلها، وإذا وردت بعدَ جُمَل في عودها إلى الجُمل أو إلى الأخيرة كالاستثناء والمختارُ المختار.

قال: (الرَّابِعُ: الغَايَةُ وَهُوَ طَرَفُهُ).

هذا هو القسم الرَّابع من أقسام المُخصِّصات المُتَّصلة، وغاية الشَّيء طرفه، والضَّمير في «طرفه» عائد إلى الشَّيء، لأنَّه يفهم من سَوْقِ الكلام ومنتهى الشَّيء ومقطعه غايته، إذ لو بقي منه شيءٌ لم يكن منتهاه، واللَّفظ الموضوع لها إلى وحتى، مثلُ قوله تعالى: ﴿أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾[3]، و﴿حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَ﴾[4].

قال: (وَحُكْمُ مَا بَعْدَهَا خِلَافُ مَا قَبْلَهَا، مِثْلُ: ﴿أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾[5]).

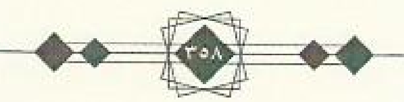
اعلم أنَّ الضَّمير في «بعدها» عائد إلى حرف الغاية لا إلى الغاية لفساد المعنى، يعني: حكم ما بعد إلى خلاف حكم ما قبل إلى، أي: حكم ما بعد «إلى» وهو الإفطار خلاف حكم ما قبل «إلى»، أي: إتمام الصَّوم، وفيه تفصيل مذكور في الكتب النَّحوية.

قال: (وَوُجُوبُ غَسْلِ المِرْفَقِ لِلاحْتِيَاطِ).

جواب سؤالٍ توجيهُه أنَّ حُكمَ ما بعد حرفِ الغاية لو كان خلافَ ما قبلَها لم يجب غسلُ المِرفق في قوله تعالى: ﴿وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾[6]، وتقريرُ الجواب: أنَّ المِرفق لمَّا لم يتميَّز عن السَّاعد تميُّزًا حِسيًّا وجبَ غسلُ المرفق للاحتياط، أو تكون «إلى» بمعنى «مع».

---

(١) النساء: ٩٢.
(٢) في (ق): ليست.
(٣) البقرة: ١٨٧.
(٤) البقرة: ٢٢٢.
(٥) البقرة: ١٨٧.
(٦) المائدة: ٦.



قال: (وَالمُنْفَصِلُ ثَلَاثَةٌ:

الأَوَّلُ: العَقْلُ؛ كَقَوْلِهِ تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[1].

الثَّانِي: الحِسُّ، مِثْلُ: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾[2].

الثَّالِثُ: الدَّلِيلُ السَّمْعِيُّ، وَفِيهِ مَسَائِلُ).

لمَّا وقع الفراغُ من بيان المُخصِّصات المُتَّصلةِ، وهو ما لا يَستَقِلُّ بنفسِه، بل يحتاج إلى لفظ العامِّ شَرَعَ في المنفصلة، وهو الذي يستقلُّ بنفسِهِ، أي: لا يحتاجُ إلى لفظِ العامِّ، وقسَّمه إلى ثلاثة أقسام: العقل والحس والدَّليل السَّمعي، لا يقال: خرج القياسُ والعادة وقرائن الأحوال؛ لأنَّا نقول: القياس داخل في الدَّليل السَّمعي، والعادة والقرائن في العقلي.

القسم الأوَّل: العقل، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[3] فإنَّا نعلم بالضَّرورة أنَّه ليس خالقًا لنفسه[4].

والثَّاني: الحِسُّ، مثل: قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾[5] ونعلَمُ بالحسِّ أنَّ بلقيس ما أوتيت شيئًا من العرش ولا من الشَّمسِ والقمر.

فإن قلت: العرش والسَّماوات ليست من الحِسيَّات، فالأولى أن نمثِّل بقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾[6] مع أنَّا نحسُّ أشياء كثيرة ما دمَّرتْها[7].

---

(١) الزمر: ٦٢. (٢) النمل: ٢٣.

(٣) الزمر: ٦٢.

(٤) كتب بحاشية (ض): «وعند المعتزلة: أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى، وأيضًا قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ فإنه يخصص بالأطفال بدليل العقل، فإنه لا يجوز عقلًا ورود التكليف على من لا يعقل التكليف. «ف».

(٥) النمل: ٢٣. (٦) الأحقاف: ٢٥.

(٧) كتب بحاشية (ض): فإن قيل: هذا إنما يتم أن لو لم يكن «من» للتَّبعيض، وأمَّا إذا كان له فلا يلزم التَّخصيص. قلت: على هذا التقدير أيضًا يلزم التَّخصيص؛ لامتناع أن يقال: إنها قد أوتيت من كل شيء بعضه؛ لأنها لم تؤت من العرش مثلًا بعضه فثبت أنَّ التخصيص لازم سواء جعل «من» للتَّبعيض أو لا. «ف».

قلت: العرش مشاهَد عندنا وشاهدَه النبيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وغيره [من الملائكة][1].

والثَّالث: الدَّليل السَّمعي وجعله المُصنِّف تسع مسائل:

المسألة الأولى: في بيان ضابطٍ كليٍّ على سبيل الإجمال عند تعارض الدَّليلين السَّمعِيَّين، والباقية في بيان التَّخصيص بالأدلَّة السَّمعية مُفَصَّلًا.

قال: (الأُولَى: الخَاصُّ إِذَا عَارَضَ العَامَّ يُخَصِّصُهُ عُلِمَ تَأْخِيرُهُ أَمْ لا، وَأَبُو حَنِيفَةَ يَجْعَلُ المُقَدَّمَ مَنْسُوخًا، وَتَوَقَّفَ حَيْثُ جُهِلَ).

الخاصُّ إذا عارض العامّ[2] أي: دلَّ على خلاف ما دلَّ عليه العامُّ فيؤخَذُ بالخاصِّ سواءٌ عُلِمَ تأخُّرُه عن العامِّ أو تقدُّمُه عليه أو لم يُعلَمْ شيءٌ منهما وهو مذهب الشَّافعي، وذهب أبو حنيفة وإمام الحرمين إلى الأخذ بالمتأخِّر سواءٌ كان المتأخِّرُ[3] الخاصَّ أو العامَّ؛ لقول ابن عباس: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث.

فعلى هذا لو تأخَّر العامُّ نَسَخَ الخاصَّ، وإن تأخَّر الخاصُّ نسخَ مِن العامِّ بقدرِ ما دلَّ عليه، وإن جُهِلَ التَّاريخُ وجب التَّوقُّفُ إلى ظهور مرجِّحٍ كما يجيء في باب التَّرجيح.

قال: (لَنَا: إِعْمَالُ الدَّلِيلَيْنِ أَوْلَى).

حجَّة الشَّافعي أنَّا إذا عملنا بالخاصِّ وقدَّمناه على العام وخصَّصنا العام به فقد أعملنا الدَّليلين، أمَّا الخاص فواضح، وأمَّا العام ففي بعض ما دلَّ العامُّ عليه، وإذا لم نجعله مخصِّصًا للعام، بل جعلناه منسوخًا بالعامِّ المتأخِّر، فقد ألغينا الخاصَّ بالكليَّة، ولا شكَّ أنَّ إعمالَ الدَّليلينِ أَولَى.

قال: (الثَّانِيَةُ: يَجُوزُ تَخْصِيصُ الكِتَابِ بِهِ، وَبِالسُّنَّةِ المُتَوَاتِرَةِ وَالإِجْمَاعِ؛ كَتَخْصِيصِ ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[4] بقوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ﴾[5]،

---

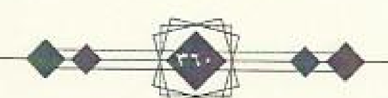
(١) من (ق).

(٢) من (ق).

(٣) من (ق).

(٤) البقرة: ٢٢٨.

(٥) الطلاق: ٤.



وَقَوْلِهِ: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ﴾(1) الآيَة بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «القَاتِلُ لَا يَرِثُ»(2)، و﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ﴾(3) بِرَجْمِهِ المُحْصَنَ(4)، وَتَنْصِيفِ حَدِّ القَذْفِ عَلَى العَبْدِ).

شروع في بيان تخصيص المقطوع بالمقطوع، فذكر أنَّه يجوز تخصيصُ الكتاب بالكتاب وبالسُّنة المُتواترة قولًا كان أو فعلًا، وبالإجماع، ثمَّ ذكر أمثِلَتها على طريق اللَّف والنَّشر.

اعلم أنَّ حديث: «القَاتِلُ لَا يَرِثُ» ليس بمتواتر اتِّفاقًا ولا بصحيح؛ فإنَّ التِّرمذي نصَّ على أنَّه لم يصحَّ، والرَّجم أيضًا ليس بمتواتر، وإنَّما الرَّجم ثابتٌ بالآية المنسوخة تلاوتُها وهي: «**الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالًا من الله والله عزيز حكيم**».

قال: (الثَّالِثَةُ: يَجُوزُ تَخْصِيصُ الكِتَابِ وَالسُّنَّةِ المُتَوَاتِرَةِ بِخَبَرِ الوَاحِدِ، وَمَنَعَ قَوْمٌ وَابْنُ أَبَانَ فِيمَا لَمْ يُخَصَّصْ، وَالكَرْخِيُّ بِمُنْفَصِلٍ).

أخذ المُصنِّف يتكلَّم على تخصيص المقطوع بالمظنون، فذكر في تخصيص الكتاب والسُّنَّة المُتواترة [بخبر الواحد](5) أربعةَ مذاهب:

أصحُّها: الجوازُ.

وأشار إلى الثَّاني بقوله: «**ومنعه قوم**» أي: مطلقًا.

وإلى الثَّالث بقوله: «**وَابْنُ أَبَانَ**» أي: ومنع عيسى بن أبانَ فيما لم يخصَّص، يعني قال عيسى بن أبانَ: إن خُصِّص قَبْلَ ذلك بدليل قطعي جاز تخصيصُه، لأنَّه صار

---

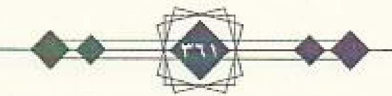
(1) النساء: 11.

(2) رواه الترمذي (2109)، والنسائي في «الكبرى» (6335)، وابن ماجه (2645) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. وضعفه الترمذي والنسائي.

(3) النور: 2.

(4) رواه البخاري (6815)، ومسلم (1691) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(5) من (ق).



مجازًا بالتَّخصيص الأوَّل؛ فجاز تخصيصُه مرَّةً أخرى؛ لأنَّه ضَعُفَ دَلالتُه، وأمَّا إذا لم يُخصَّص قطعًا فلا يجوزُ؛ لكون دلالته قطعيًا.

وأشار إلى المذهب الرَّابع بقوله: «وَالكَرْخِيُّ بِمُنْفَصِلٍ» يعني: قال الكَرخيُّ: إن خصَّ بمنفصل جاز تخصيصه مرةً أخرى بعين ما قال عيسى؛ فإنَّ رأيَ الكَرخيِّ أنَّ المخصوص بمتَّصل حقيقةٌ، وتوقَّف القاضي أبو بكر، ولم يتعرَّض المُصنِّف له.

قال: (لَنَا: إِعْمَالُ الدَّلِيلَيْنِ وَلَوْ مِنْ وَجْهٍ أَوْلَى).

تمسَّك المُصنِّف على المذهب المختار، وهو جواز التَّخصيص مطلقًا بأنَّ فيه إعمالَ الدَّليلين وهو أولى، أمَّا إعمال الخاص ففيما دلَّ عليه، وأمَّا إعمال العام ففيما سكت عنه الخاص، وإعمال الدَّليلين ولو من وجهٍ أولى من إهمالهما أو إهمال أحدهما، فإنَّا إذا أعملنا العامَّ مطلقًا بقي الخاصُّ مهملًا.

قال: (قِيلَ: قَالَ عليه الصَّلاة والسلام: «إِذَا رُوِيَ عَنِّي حَدِيثٌ فَاعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللهِ، فَإِنْ وَافَقَهُ فَاقْبَلُوهُ، وَإِنْ خَالَفَهُ فَرُدُّوهُ»[1]. قُلْنَا: مَنْقُوضٌ بِالمُتَوَاتِرِ).

احتجَّ الخَصم بأنَّه[2] لا يجوز التَّخصيص بخبر الواحد بثلاثة أوجه:

أحدها: الحديث الذي نقله المُصنِّف، والحديث غير معروف عند المُحدِّثين، ومع ذلك هذا الدَّليل خاصٌّ بالكتاب دون السُّنة المُتواترة [والمدَّعى عام][3].

وأشار المُصنِّف إلى الجواب بقوله: «**قلنا: منقوض بالسُّنة المُتواترة**» [أي: يجوز تخصيص الكتاب بالسُّنة المتواترة][4] باتِّفاقٍ مع مخالفتها الكتاب.

---

(١) قال الشَّوكاني في «الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة» (رقم ٩٢١): قال الخطابي: وضعته الزنادقة، ويدفعه حديث: «أوتيت الكتاب ومثله معه». كذا قال الصغاني. قلت: وقد سبقهما إلى نسبة وضعه إلي الزنادقة: يحيى بن معين، كما حكاه عنه الذهبي. أهـ

(٢) في (ق): على أنه. (٣) من (ق).

(٤) من (ق).



قال: (قِيلَ: الظَّنُّ لا يُعَارِضُ القَطْعَ. قُلْنَا: العَامُّ مَقْطُوعُ المَتْنِ مَظْنُونُ الدَّلالَةِ، وَالخَاصُّ بِالعَكْسِ، فَتَعَادَلا).

احتجاجٌ ثانٍ، تقريره: إنَّ الكتاب والسُّنة المُتواترة قطعيَّان، وخبر الواحد ظنٌّ[1] والظَّنُّ لا يعارض القَطع.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «قلنا: العامُّ مقطوعُ المتن مظنون الدَّلالة، والخاصُّ بالعكس فتعادلا» أي: العام الذي هو الكتاب والسُّنة المُتواترة، مقطوع المتن أي اللَّفظ، لأنَّه بلغ إلى الرَّسول قطعًا مظنون الدَّلالة؛ لأنَّه يحتمل التَّخصيص، والخاص بالعكس يعني مظنون المتن؛ لأنَّه خبر الواحد، وقطعي الدَّلالة؛ لأنَّ دلالته على الإفراد قطعي بخلاف العامِّ فإذا كانا متعادِلَين جاز التَّخصيص.

فإن قلت: إذا كانا متعادلين لزم التَّوقُّف.

قلت: إعمالُ الدَّليلين يرجحه.

قال: (قِيلَ: لَوْ خَصَّصَ لَنَسِخَ. قُلْنَا: التَّخْصِيصُ أَهْوَنُ).

احتجَّ الخَصمُ ثالثًا بأنَّه لو جاز [تخصيص الكتاب][2] بخبر الواحد لجاز نسخُ الكتاب والسُّنة المُتواترة بخبر الواحد، وذلك لا يجوز اتِّفاقًا، والجامع أنَّ النَّسخ رَفعٌ كما أنَّ التَّخصيص رَفعٌ.

والجواب: أولًا: لا نُسلِّم أنَّ التَّخصيص[3] رَفعٌ، بل بيانٌ لما يجيء في موضعِه.

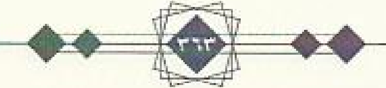
وثانيًا: أشار إليه المصنف بقوله: «**قُلْنَا: التَّخْصِيصُ أَهْوَنُ**» يعني التَّخصيص أسهلُ مِن النَّسخ؛ لأنَّ النَّسخَ أقوى، لأنَّه رَفعٌ عن الكُلِّ، والتَّخصيصُ رَفعٌ عن البعض، ولا يلزم مِن تأثير الشَّيء في الأضعف تأثيرُه في الأقوى.

---

(١) في (ق): ظني.

(٢) في (ق): التخصيص.

(٣) في (ق): النسخ.



قال: (وَبِالقِيَاسِ، وَمَنَعَ أَبُو عَلِيٍّ، وَشَرَطَ ابْنُ أَبَانَ التَّخْصِيصَ، وَالكَرْخِيُّ بِمُنْفَصِلٍ، وَابْنُ سُرَيْجٍ الجَلَاءَ فِي القِيَاسِ، وَاعْتَبَرَ حُجَّةُ الإِسْلَامِ أَرْجَحَ الظَّنَّيْنِ، وَتَوَقَّفَ القَاضِي وَإِمَامُ الحَرَمَيْنِ).

قوله: «**القياس**» عطفٌ على قوله: «**بِخَبَرِ الوَاحِدِ**» أي: يجوز تخصيص الكتاب والسُّنة المُتواترة بخبر الواحد وبالقياس.

اعلم أنَّ القياسَ إن كان جَلِيًّا يجوزُ تخصيصُ الكتاب والسُّنة المُتواترة به اتِّفاقًا، وإن لم يكن جليًّا ففيه خلافٌ، نقل المُصنِّف سبعة مذاهب:

(١) **الأصح** أنَّه يجوز مطلقًا، وهو مذهب الأئمَّة والأشعري.

وأشار إلى الثَّاني بقوله: «**ومنع أبو عليٍّ مطلقًا**».

وأشار إلى الثَّالث بقوله: «**وَشَرَطَ ابْنُ أَبَانَ التَّخْصِيصَ**» أي: إن خصص قَبْلَ ذلك بدليل آخَرَ غيرَ القياس جازَ، سواءٌ كان متَّصلًا أو منفصلًا.

وأشار إلى الرَّابع بقوله: «**وَالكَرْخِيُّ بِمُنْفَصِلٍ**» أي: شرط الكَرخي التَّخصيصَ بمنفصلٍ.

وأشار إلى الخامس بقوله: «**وَابْنُ سُرَيْجٍ الجَلَاءَ فِي القِيَاسِ**».

وإلى السَّادس بقوله: «**وَاعْتَبَرَ حُجَّةُ الإِسْلَامِ أَرْجَحَ الظَّنَّيْنِ**» يعني العامَّ ظنِّي الدَّلالة، ودَلالةُ القياس أيضًا ظنِّية، فالمجتهد يعتبر أقوى الظَّنين.

وأشار إلى السَّابع بقوله: «**وَتَوَقَّفَ القَاضِي وَإِمَامُ الحَرَمَيْنِ**».

قال: (لَنَا: مَا تَقَدَّمَ).

في خبر الواحد، تقريرُه هنا أن نقول: العامُّ دليل والقياس دليلٌ آخر، وإعمال الدَّليلين ولو مِن وجهٍ أَوْلَى مِن الإهمال[1].

---

(١) كتب بحاشية (ض): أي: إن كان الظن الحاصل من القياس راجحًا على الظن الحاصل من العامِّ جاز، وإن كان الظنُّ الحاصل من العام لم يَجُزْ، وإن تساويا وُقِفَ. ف.

قال: (قِيلَ: القِيَاسُ فَرْعٌ فَلَا يُقَدَّمُ. قُلْنَا: عَلَى أَصْلِهِ).

احتجَّ أبو عليٍّ على أنَّه لا يجوز مطلقًا[1] بقوله: القياسُ فرعُ النَّص، فلو خَصَّص لكان مقدَّمًا على أصله، وذلك غير جائز.

أشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «قُلْنَا: عَلَى أَصْلِهِ» يعني سلَّمنا أنَّ القياس فرعُ النَّص لكنَّا لم نقدِّمه على الأصل الذي هو المَقِيسُ عليه، بل على العامِّ الذي ليس بمَقِيسٍ عليه.

قال: (قِيلَ: مُقَدِّمَاتُهُ أَكْثَرُ. قُلْنَا: قَدْ يَكُونُ بِالعَكْسِ وَمَعَ هَذَا فَإِعْمَالُ الكُلِّ أَحْرَى).

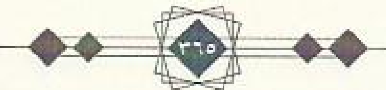
احتجَّ أبو عليٍّ ثانيًا على مذهبه بأنَّ مقدماتِ القياسِ أكثرُ، وكلّ ما كان مقدِّماتُه أكثرَ كان الظنُّ الحاصلُ منه أضعفَ.

بيان الملازمة: أنَّ كلَّ ما هو مقدِّمة للنَّص مثلُ عدالة الرَّاوي ودَلالة اللَّفظ فهو مقدِّمة للقياس أيضًا، فإنَّ ما يتوقَّف عليه الأصل يتوقَّف عليه الفَرعُ، وفي القياس مقدِّماتٌ أُخَرُ كثبوت العلَّة في الأصل، وبيان ثبوتها في الفرع مِن غَيرِ معارِضٍ وما كان مقدِّماتُه أكثرَ كان احتمال الخطأ إليه أقربَ فيكون الظنُّ الحاصل منه أضعفَ، فلا يقدَّم على الأقوى، فلو قدَّمنا القياس على النَّص العامِّ لقدَّمنا الأضعفَ على الأقوى وذلك غيرُ جائز.

وأجاب المُصنِّف بوجهين:

أشار إلى الأوَّل بقوله: «قُلْنَا: قَدْ يَكُونُ بِالعَكْسِ» أي: يكون مقدِّماتُ النَّص العامِّ أكثرَ من مقدمات النَّصِّ الذي هو أصلُ القياس مِن كثرةِ الوسائط بينَه وبين النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ وقلَّة الوسائط بين نصِّ القياس وبينَه عَلَيْهِ السَّلَامُ، ويكون في الأصل العامِّ حذفٌ أو إضمارٌ أو اشتراكٌ إلى غير ذلك، بخِلافِ أصلِ القياس.

(١) كتب بحاشية (ق): جليًّا كان أو لا.



وأشار إلى الثَّاني بقوله: «**وَمَعَ هَذَا فَإِعْمَالُ الكُلِّ أَحْرَى**» يعني: أنَّ الظَّنَّ الحاصلَ من العامِّ أقوى، لكن إعمال الدَّليلين أولى وأحرَى كما مرَّ مرارًا.

قال: (**الرَّابِعَةُ: يَجُوزُ تَخْصِيصُ المَنْطُوقِ بِالمَفْهُومِ، لِأَنَّهُ دَلِيلٌ كَتَخْصِيصِ: «خُلِقَ المَاءُ طَهُورًا لا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَيَّرَ طَعْمَهُ أَوْ رِيحَهُ»**[1]**، بِمَفْهُومِ: «إِذَا بَلَغَ المَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خَبَثًا»**[2]).

دلَّ بمفهومه أنَّ الماء القليلَ ينجس بملاقاة النَّجاسة، خَصَّصَ مفهومُ هذا الحديث منطوقَ: خلق الماء طهورًا.

وأشار المُصنِّف إلى دليله بقوله: «**لأنَّه دليل**» والجمع بين الدَّليلين أولى[3].

قال: (**الخَامِسَةُ: العَادَةُ الَّتِي قَرَّرَهَا الرَّسُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تُخَصِّصُ**).

العادة ضربان: قوليّ وفعليّ.

---

(١) رواه ابن ماجه (٥٢١) من حديث أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه. وضعَّفه ابن حجر في «الدراية في تخريج أحاديث الهداية» (٤٠).

ورواه أبو داود (٦٦، ٦٧)، والترمذي (٦٦)، والنسائي (٣٢٧) مختصرًا في حديث بئر بُضاعة من حديث أبي سعيد الخُدري وفيه: «إنَّ المَاءَ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ». وقال الترمذي: حديث حسن.

(٢) رواه أبو داود (٦٣، ٦٤)، والترمذي (٦٧)، والنسائي (٥٢)، وابن ماجه (٥١٧)، وابن خزيمة (٩٢)، وابن حبان (١٢٤٩) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

قال ابن الملقن في «خلاصة البدر المنير» (رقم ٣): وصححه ابن منده، والطحاوي، والبيهقي، والخطابي.

(٣) كتب بحاشية (ض): أي: المفهوم أيضًا دليل، وقد تعارض هو والعامُّ فيجب الجمعُ بينهما وذلك بأن يجعل المفهوم.. له، واستدل مَن ذهب إلى أنه لا يجوز تخصيصُ المنطوق بالمفهوم بأن العامَّ المنطوق أقوى من المفهوم لافتقار المفهوم في دلالته إلى المنطوق من غير عكس، وإذا كان أقوى منه فلا يخصص به. وأجيب عنه بأنَّا لا نسلِّم أنه إذا كان أقوى منه فلا تخصيص به بأن الجمع بين الدليلين ولو من وجه أولى، سواءٌ أكانا متساوِيَين أو لم يكونا كذلك.

أمَّا القولي: فكما يطلقون الطَّعام على المُقتات، ثمَّ ورد النَّهي: «**لا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ مُتَفَاضِلًا**»[1] يكون هذا العامُّ مخصّصًا بالمقتات.

أمَّا العادة الفعليّ: كما كان عادتهم أن يأكُلوا طعامًا مخصوصًا كالبرِّ مثلًا، ثمَّ ورد النَّهي «**لا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ مُتَفَاضِلًا**»[2]، وكانوا يبيعون الذُّرَة متفاضلاً وعلم النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ أنَّهم يبيعون الذُّرة بالبُرِّ متفاضلًا ولم يمنعهم، كانت عادتهم هذه مخصصة لذلك العامِّ، أي: لا تبيعوا الطَّعام بالطَّعام متفاضلًا، وبالحقيقة المُخصِّص فعل الرَّسول عَلَيْهِ السَّلَامُ وهو تقريرُه، أمَّا إذا لم يَعلَمِ النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ عادتَهم، أو كان بعدَ عصرِه فلا يكونُ مخصصًا إلَّا إذا أجمعوا عليه فيكونُ المُخصِّص بالإجماع حينئذٍ.

قال: (**وَتَقْرِيرُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى مُخَالِفِ العَامِّ تَخْصِيصٌ لَهُ، فَإِنْ ثَبَتَ: «حُكْمِي عَلَى الوَاحِدِ حُكْمِي عَلَى الجَمَاعَةِ»[3] يَرْفَعُ عَنِ البَاقِينَ**).

يعني أنَّ النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ إذا حكم حكمًا عامًّا كما إذا قال: مَن أفسد صومَ رمضانَ بالجِماع عمدًا فليكفِّر، ثمَّ إنَّ شخصًا خالفَ هذا الحكمَ وجامع عمدًا وأفسد صومَه، ولم يعط الكفَّارة، وعَلِمَ النبيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بحالِ ذلك الشَّخص وقرَّره ولم يمنعْه، دلَّ تقريرُه عَلَيْهِ السَّلَامُ على جواز ترك الكفَّارة في حقِّ ذلك الشَّخص؛ لأنَّه لو لَم يكن جائزًا كان تقريرُه حرامًا، ثمَّ إنَّ ذلك العامَّ مخصوصٌ بتقريره، يعني ذلك الشَّخص خارجٌ

---

(١) قال ابن كثير في «تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب» (ص٤٤٥): ليس هو في شيء من الكتب بهذه الصيغة.

وروى مسلم (١٥٩٢) عَنْ مَعْمَرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، أَنَّهُ أَرْسَلَ غُلَامَهُ بِصَاعِ قَمْحٍ، فَقَالَ: بِعْهُ، ثُمَّ اشْتَرِ بِهِ شَعِيرًا، فَذَهَبَ الغُلَامُ، فَأَخَذَ صَاعًا وَزِيَادَةَ بَعْضِ صَاعٍ، فَلَمَّا جَاءَ مَعْمَرًا أَخْبَرَهُ بِذَلِكَ، فَقَالَ لَهُ مَعْمَرٌ: لِمَ فَعَلْتَ ذَلِكَ؟ انْطَلِقْ فَرُدَّهُ، وَلَا تَأْخُذَنَّ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ، فَإِنِّي كُنْتُ أَسْمَعُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلًا بِمِثْلٍ».

(٢) سبق تخريجه.

(٣) قال الولي العراقي في تخريجه منهاج البيضاوي (ق٢ب): ليس له أصل، وسئل عنه المزي والذهبي فأنكره.

عن ذلك العامِّ، ثمَّ إن ثبت هذا الحديث أنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» رَفَعَ هذا الحديث الحكم العامَّ عن منابر الأمَّة وصار العامُّ منسوخًا لا مخصوصًا، لكن لم يثبت عند المُحدِّثين فبقي العامُّ غيرُ مخصوص، أي: معمولًا به في سائر المُكلَّفين، وأشار إلى هذا بقوله: يرفع[1] الحكمَ عن الباقين، واشترط بعضُهم أن يكون الشَّيءُ قادرًا على الإنكار، وأن لا يكونَ الفاعلُ مُصِرًّا على ذلك الفِعلِ معتقدًا إباحته كتَردُّد اليهود إلى كنائسهم.

قال: (السَّادِسَةُ: خُصُوصُ السَّبَبِ لا تَخْصِيصَ لَهُ؛ لِأَنَّهُ لا يُعَارِضُهُ).

هذه المسألة وما بعدَها فيما جعل بعضُهم مخصِّصًا، والأصحُّ أنَّه لا تخصيص[2]، والتَّفصيل في هذا المقام أن نقول: إذا ورد خطاب عَقِبَ[3] سؤالٍ، فإمَّا أن لا يستقلَّ الخطاب بدون السُّؤال أو يستقلُّ، فإن لم يستقلَّ فذلك تابعٌ للسُّؤال عمومًا وخصوصًا:

❁ **أمَّا عمومًا** كما سئل النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ عن بيع الرُّطب بالتَّمر فقال: «**أينقصُ الرُّطب إذا جفَّ**»؟ قالوا: نَعَمْ قال: «**فلا**»[4]. فهذا يعمُّ كلَّ رَطب بِيعَ باليابس.

❁ **وأمَّا خصوصًا** كما قال رجل: «توضَّأت بماء البحر فقال: **يجزئك**» فهذا الإجزاء يختصُّ بماء البحر ولا يتناول غيره، فلعلَّ ذلك الحكم بمعنًى[5] مختصٍّ بذلك الشَّخص؛ كقبول شهادة خُزيمة وَحده وأبي بُردة في جواز العَناق في الأضحية.

أمَّا إذا استقل الخطاب:

❁ فإن كان الخطاب أخصَّ من السُّؤال كما إذا سئل عمَّن أفطر في صوم رمضان فقال: «مَن أفطر في صوم رمضان بجماع فعليه الكفَّارة» فالعمل بالخطاب.

---

(١) في (ق): يرتفع. (٢) في (ق): يُخصص.

(٣) في (ق): عقيب.

(٤) رواه أبو داود (٣٣٥٩)، والترمذي (١٢٢٥)، والنسائي (٤٥٤٥)، وابن ماجه (٢٢٦٤) من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، وقال الترمذي: حسن صحيح.

(٥) في (ق): لمعنى.



۞ وإن كان الخطاب مساويًا فلا كلام فيه، كما إذا سئل عن الإفطار في رمضان بغير جماع فقال: «من أفطر في رمضان بغير جماع فعليه القضاء»، وإن كان السُّؤال أخصَّ والخطاب أعمَّ، فهذا هو مسألةُ الكتاب، كما إذا سئل عن ماء بئر بُضاعة فقال: «خُلِقَ المَاءُ طَهُورًا لا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إلا مَا غَيَّرَ طَعْمَهُ أَوْ رِيحَهُ»[1] ففيه مذهبان:

الأوَّل وهو الأصح: أنَّ العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السَّبب، يعني لا يختص «خُلِقَ المَاءُ طَهُورًا» بماء بئر بُضاعة بل يعمُّه وغيرَه، وإلى هذا أشار المُصنِّف بقوله: «خصوص السَّبب لا تخصيصَ له»، وأشار إلى دليله بقولِه: «لأنَّه لا يعارضه»، أي: لا منافاة بينهما فإنَّ ماء بئر بُضاعة فردٌ مِن أفراد المياه وجزءٌ من جُزئيَّاته، فلا ينافيه، فوجب حمل الخطاب على العُموم عملًا بالمقتضى السَّالم عن المعارِضِ.

والمذهب الثَّاني مذهب المزني وأبي ثور فإنَّهما زعما أنَّه تخصيصُ[2] عمومِ اللَّفظ، واستدلَّا بأنَّ السَّبب لو لم يكن مخصصًا لما نقله الرَّاوي لعدم فائدته.

وجوابه: أنَّ فائدته معرفةُ السَّبب وامتناعُ خروجه بالاجتهاد أي: بالقياس، فإنَّه لا[3] يجوز بالإجماع[4]، فإنَّ دخوله مقطوع به؛ لأنَّ الخطاب ورد بيانًا له.

قال: (وَكَذَا مَذْهَبُ الرَّاوِي؛ كَحَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ[5] وَعَمَلِهِ فِي الوُلُوغِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِدَلِيلٍ).

أي: لا يكون أيضًا مخصصًا للعموم على الصَّحيح [مثل ما][6] روى أبو هريرة

---

(١) رواه ابن ماجه (٥٢١) من حديث أبي أُمامة الباهلي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. وضعَّفه ابن حجر في «الدراية في تخريج أحاديث الهداية» (٤٠).
ورواه أبو داود (٦٦، ٦٧)، والترمذي (٦٦)، والنسائي (٣٢٧) مختصرًا في حديث بئر بُضاعة من حديث أبي سعيد الخُدري وفيه: «إنَّ المَاءَ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ». وقال الترمذي: حديث حسن.

(٢) في (ق): يُخصص.

(٣) من (ق).

(٤) كتب بحاشية (ق): أي: لا يجوز إخراج السبب عن عموم الخطاب بالاجتهاد.

(٥) رواه مسلم (٢٧٩).

(٦) في (ق): مُثِّل بما.

أنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «**إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي الإِنَاءِ فَاغْسِلُوهُ سبعًا إِحْدَاهُنَّ بِالتُّرَابِ**»[1]، وعمله أنَّه كان يغسل ثلاثًا، فلا يؤخذ بمذهبه؛ لأنَّ قول الصحابي ليس بحُجَّة كما سيأتي.

وهذا المثال لا يناسب المبحث؛ لأنَّ المبحث في عامٍّ يُخصِّصه عملُ الرَّاوي، والسَّبعُ ليس بعامٍّ، والأحسن في المثال قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ**»[2]، وراويه ابن عباس، وكان مذهبُه: لا يقتَل المُرتدَّةَ، ولذلك منع أبو حنيفة قتلَ المرأة المُرتدَّة.

قال: (**قِيلَ: خَالَفَ لِدَلِيلٍ، وَإِلَّا انْقَدَحَتْ رِوَايَتُهُ. قُلْنَا: رُبَّمَا ظَنَّهُ دَلِيلًا وَلَمْ يَكُنْ**).

احتجَّ الخَصمُ بأنَّ الرَّاويَ إنَّما خالف العامَّ لدليل؛ إذ لو خالَفَه لا لدليلٍ لصار بذلك فاسقًا مردودَ الرِّواية، وإذا كان كذلك كان ذلك الدَّليل مخصِّصًا.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**رُبَّمَا ظَنَّهُ دَلِيلًا وَلَمْ يَكُنْ**» أي: ربَّما خالفَ العامَّ لشيء ظنَّه دليلًا، ولا يكون دليلًا في نفس الأمر، وهذا الجواب يتَّجه إذا كان الرَّاوي مجتهدًا، وأمَّا إن كان مقلِّدًا فلا وجه له؛ [لأنَّ المُقلِّدَ لا يعمل بظنِّه؛ إذ لا عِبرة لظنِّه، فلا بدَّ أن يكون لعمله سندٌ صحيحٌ][3].

قال: (**السَّابِعَةُ: إِفْرَادُ فَرْدٍ لَا يُخَصِّصُ، مِثْلُ قَوْلِهِ** عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ**»[4] **مَعَ قَوْلِهِ فِي شَاةِ مَيْمُونَةَ: «دِبَاغُهَا طَهُورُهَا»**[5]**، لِأَنَّهُ غَيْرُ مُنَافٍ**).

يعني: إذا حكم الشَّارع حكمًا عامًّا ثمَّ أفرد فردًا مِن جُزئيَّات ذلك العامِّ لا يكون مخصِّصًا لذلك العام بذلك الفرد، مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ**» ثمَّ

---

(١) رواه مسلم (٢٨٠).

(٢) رواه البخاري (٣٠١٧) من حديث علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٣) من (ق).

(٤) رواه مسلم (٣٦٦) من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٥) رواه البزار (٥٢٠٣) من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

قال في شاة ميمونة: «**دِبَاغُهَا طُهُورُهَا**» لا يختصُّ الإهاب بإهاب الشَّاة، بل باقٍ على عمومه[1]، والدَّليل أنَّه غير منافٍ أي كلّ حكم على كلّي يتناول جُزئيَّات ذلك الكلي، والمُخصَّص لا بدَّ أن يكون منافيًا للعامِّ.

قال: (قِيلَ: المَفْهُومُ مُنَافٍ. قُلْنَا: مَفْهُومُ اللَّقَبِ مَرْدُودٌ).

احتجَّ الخَصمُ وهو أبو ثور بأنَّ تخصيص إهابِ الشَّاة دلَّ بمفهومه أنَّ إهاب غيرِها بخلافها، ومفهوم المخالفة حُجَّةٌ يجوز تخصيص المنطوق به.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «قُلْنَا: مَفْهُومُ اللَّقَبِ مَرْدُودٌ» يعني هذه الحُجَّة مبنيَّة على اعتبار مفهوم اللَّقب، وقد عرفت أنَّه مردودٌ غيرُ معتبر، بل المعتبر مفهومُ الصِّفة والشَّرط.

قال: (الثَّامِنَةُ: عَطْفُ الخَاصِّ لا يُخَصِّصُ، مِثْلُ: «**أَلَا لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ**»[2]. قَالَ بَعْضُ الحَنَفِيَّةِ بِالتَّخْصِيصِ تَسْوِيَةً بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ.

قُلْنَا: التَّسْوِيَةُ فِي جَمِيعِ الأَحْكَامِ غَيْرُ وَاجِبَةٍ).

إذا كان المعطوف عليه مشتملًا على اسم عامٍّ والمعطوفُ خاصٌّ فعطفُ الخاصِّ عليه لا يخصِّصه عند الأكثرين.

وقالت الحنفيَّة: يخصِّصه، مثاله: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**أَلَا لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ**»[3].

---

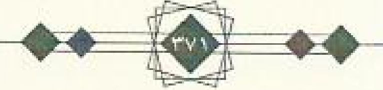
(١) كتب بحاشية (ق): أي: يتناول إهاب الشَّاة وغيرها.

(٢) رواه أبو داود (٤٥٣٠)، والنسائي (٤٧٣٤) من حديث عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وصححه الألباني في «إرواء الغليل» (٢٢٠٩).

والحديث رواه البخاري (١١١) مختصرًا: «ولا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ».

(٣) رواه أبو داود (٤٥٣٠)، والنسائي (٤٧٣٤) من حديث عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وصححه الألباني في «إرواء الغليل» (٢٢٠٩).

والحديث رواه البخاري (١١١) مختصرًا: «ولا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ».



قال أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله: تقدير الحديث: لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر، تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه في المعمولات، والذي[1] لا يقتل به الذِّمي هو الحَربيُّ فيكون الكافرُ الذي لا يُقتلُ به المسلمُ الحَربيَّ أيضًا، ولهذا يقتلون المسلم بالذِّميِّ.

وقال أصحابُ الشَّافعي: لا حاجة بنا إلى تقدير: بكافرٍ آخرًا؛ لأنَّ قوله: «ولا ذو عهد في عهده» كلام تامٌّ، أي: لا يقتل مسلم بكافر ذِمِّيًا كان أو حربيًّا، ولا يقتل ذو عهد ما دام في عهده غيرَ ناقضٍ عهدَه، فبقي «بكافر» على عمومه، لأنَّه نكرة في سياق النَّفي.

فإن قلت: إذا لم يقدَّر: بكافرٍ، لا يكون لهذا الكلام فائدة؛ لأنَّه معلوم[2] أنَّ ذا العهد لا يقتل في عهده.

قلت: بل له فائدة جليلةٌ، وهي أنَّه لو لم يكن هذا الكلام لتُوهِّم[3] أنَّ ذا العهد لا يقتل أصلًا، فقال: لا يقتل ما بقي في عهده، أو توهم أنَّه يقتل ولا عبرة بعهده؛ فأزال هذا التَّوهُّم بهذا الكلام.

اعلم أنَّ التَّمثيل بهذا الحديث مشكلٌ على المذهبين، أمَّا على مذهب الشَّافعية فلأنَّه[4] إذا لم يُقدر: بكافر، آخِرًا لا يكون مِن بحثِ عطف[5] الخاصِّ على العام؛ لأنَّه كلامٌ برأسه عندهم، وأمَّا الحنفيَّة فلأنَّه وإن قدَّروا: بكافر، آخِرًا إلَّا أنَّ غاية ما في الباب أن يكون: بكافر، في الجملة الثَّانية أخصَّ[6] ولكن ليس من عطف الخاصِّ

---

(١) في (ق): والكافر الذي.

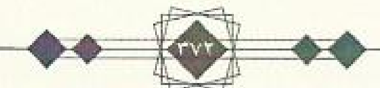
(٢) كتب بحاشية (ض): لا جائز أن يكون معلومًا عقلاً، فيتعين أن يكون لدليل وهذا هو الدليل.

(٣) كتب بحاشية (ض): يحرر من أين توهم ذلك، وكيف يحصل التوهم.

(٤) في (ض): فلأنا.

(٥) من (ق).

(٦) كتب بحاشية (ض): من الكافر في الجملة الأولى. وبحاشية (ق): من كافر أولاً.



على العام[1]، وذلك ظاهر [لأنه لا يلزم من عطف الجملة عطف المفرد][2].

قال: (التَّاسِعَةُ: عَوْدُ ضَمِيرٍ لا يُخَصِّصُ، مِثْلُ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ﴾[3] مَعَ قَوْلِهِ[4] ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾).

إذا تقدَّم عامٌّ، ثمَّ ورد بعده ضميرٌ عائد إلى بعض أفراد ذلك العامِّ لا يخصِّص العامّ بتلك الأفراد، بل بقي العامُّ على عمومه عند المُصنِّف، وقيل: يُخصِّصه وهو رأي الشَّافعي، وقيل بالوقف.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[5] فالمُطلَّقات عامٌّ يتناول البوائن والرَّجعيَّات، ثمَّ قال: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[6]، وضمير «بعولتهن» راجعٌ إلى الرَّجعيَّات[7]، فعودُ الضَّمير إليها[8] لا يخصص المُطلَّقات بالرَّجعيَّات.

قال: (لِأَنَّهُ لا يَزِيدُ عَلَى إِعَادَتِهِ).

استدلَّ المُصنِّف على أنَّه لا يخصص بقوله: «لِأَنَّهُ لَا يَزِيدُ عَلَى إِعَادَتِهِ» ضميرُ «لأنَّه» عائد إلى ضمير خاصٍّ، وفي إعادته يحتمل أن يعود إلى العام المُتقدِّم أو إلى البعض منه، لكن لفظ إعادتِه يُرجِّحُ عودَه إلى العامِّ؛ لأنَّ الإعادةَ تدلُّ على سبقِ ذِكرِه

---

(١) كتب بحاشية (ض): إذ لا يلزم من عطف الخاص على العام؛ إذ المقدر في الثانية غير معطوف على المذكور في الأولى، قاله العِبري.

(٢) من (ق).

(٣) البقرة: ٢٢٨.

(٤) في (ق): ثم قال.

(٥) البقرة: ٢٢٨.

(٦) البقرة: ٢٢٨.

(٧) كتب بحاشية (ض): قال العِبريُّ: عودُ الضمير إلى المطلقات الرجعيات لا يوجب تخصيصَ العام، وهو قوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ﴾ لأنَّه لو صرَّحَ به وأعادَه وقال: وبقوله المطلقات الرجعية أحق بردهن لا يوجب تخصيصَ ذلك العام، فكذا عَودُ الضمير إليه بالأولى، فإنَّ المُظهَرَ أقوى من المضمر في الإفادة، وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: لأنه لا يزيد على إعادته.

(٨) كتب بين الأسطر في (ق): المطلقات.



يعني ضمير «بعولتهن» وإن كان ظاهرًا في العُموم لكن أُرِيدَ به الخصوصُ بالإجماع، وكذا لو أعيد المُطلَّقات.

وقيل: وبقوله: المُطلَّقات، وأريد به: الرَّجعيَّات يكون المُخصِّص الإجماعَ لم يلزَمْ منه تخصيص المُطلَّقات السَّابق، هذا هو التَّحقيق في هذه المسألة؛ فافهمه.

ومن قال بالتَّخصيص استدلَّ باختلاف الضَّمير والمرجع إليه، فلا بدَّ من التَّخصيص ليتوافقا، ومَن قال بالتَّوقُّف استدلَّ بأنَّ العام مقتضاه ثبوتُ الحكم لكلِّ فرد والضَّمير لبعضه، وليس مراعاة أحدهما أولى من الآخر فوجب التَّوقُّف.

قال: (تَذْنِيبٌ: المُطْلَقُ وَالمُقَيَّدُ).

لمَّا كان المُطلَق شبيهًا بالعامِّ، لأنَّه عامٌّ عمومًا بدليًّا، والمُقيَّد بالأخص، جَعَلهما تذنيبًا للعامِّ والخاصِّ، فكان تعارضهما من باب تعارض العامِّ والخاصِّ، وحاصل المسألة أنَّه إذا ورد مطلقٌ ومقيَّد فإن اختلف حكمُهما مثل: «اكسُ ثوبًا هرويًّا» و«أطعم طعامًا» فلا يحمل أحدهما على الآخر باتِّفاق، أي: لا يقيَّد الطَّعام أيضًا بالهرويِّ.

وقال الآمِديُّ: لا فرق بين أن يتَّحد سببُهما أو يختلف، ونقل القَرافِيُّ عن أكثر الشَّافعية أنَّه يحمل عليه عند اتِّحاد السَّبب، ومثَّل له بالوضوء والتَّيمُّم فإنَّ سببهما واحدٌ، وهو الحديثُ، وقد وردت اليدُ مطلقة في التَّيمُّم وفي الوضوء مقيَّدة بالمرافِقِ.

قال: (إِنِ اتَّحَدَ سَبَبُهُمَا حُمِلَ المُطْلَقُ عَلَيْهِ عَمَلًا بِالدَّلِيلَيْنِ).

أي: إن اتَّحد حكمُهما وسببُهما كما يقول في كفَّارة الظِّهار: «أعتق رقبة» ثمَّ يقول فيها: «أعتق رقبة مؤمنة» فلا خلاف في أنَّه يحمل المُطلَق على المُقيَّد حتى يتعيَّن إعتاقُ رقبة مؤمنة، ولا تجزئُ رقبةٌ كافرةٌ، وإنَّما حُمِلَ المُطلَقُ على المُقيَّدِ عملًا بالدَّليلين؛ وذلك لأنَّ المُطلَق جزءٌ مِن المُقيَّد فيكون المُطلَق معمولًا به في ضمن المُقيَّد.

واعلم أنَّه يفهمُ مِن كلام المُصنِّف أنَّه لا فرقَ في حمل المُطلَق على المُقيَّد بين المُثبت والمنفيِّ، حتى لو قال: لا تُعتِقْ مكاتبًا، ثمَّ قال: لا تعتق مكاتبًا كافرًا، فإنَّه

يحمل المكاتب على الكافر حتى يجزئ إعتاقُ المكاتب المؤمن، لكن صرَّح الأئمَّة بأنَّ في النَّفي يُعمَلُ بالمُطلَق، لأنَّه إذا انتفى المُطلَق انتفى المُقيَّدُ ففيه عمل بالدَّليلين، فلا يجزئ إعتاق المكاتب مطلقًا لا مؤمنًا ولا كافرًا، بخلاف المثبت فإنَّه لا يلزم من ثبوت المُطلَق ثبوت المُقيَّد، فلا بدَّ من الحمل للعمل بالدَّليلين.

قال: (وَإِلَّا فَإِنِ اقْتَضَى القِيَاسُ تَقْيِيدَهُ قُيِّدَ، وَإِلَّا فَلَا).

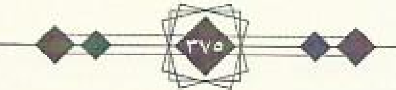
أي: وإن لم يتَّحد سببهما، «**فَإِنِ اقْتَضَى القِيَاسُ تَقْيِيدَهُ قُيِّدَ، وَإِلَّا فَلَا**» يعني: لو لم يتَّحد سبب المُطلَق والمُقيَّد ككفَّارة الظِّهار والقتل فإنَّ سبب أحدهما الظِّهارُ والآخر القتلُ، وورد في الظِّهار ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[1] مطلقًا، وفي كفَّارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[2] مقيَّد بالإيمان، فإن وُجد علَّةٌ جامعةٌ بينهما تقتضي الشَّركة؛ كتشوُّف الشَّارع في خلاص رقبة مؤمنة عن الرِّقبة حمل المُطلَق على المُقيَّد كما في الآيتين، وإن لم يكن بينهما جامعٌ يقتضي الحمل لا يُحمل عليه؛ كالصَّوم في كفَّارة الظِّهار وكفَّارة اليمين، لِما ورد في كفَّارة الظِّهار مقيدًا بالتَّتابع، وفي اليمين مطلقًا [ولم يكن بينهما ما يقتضي الحمل لم يحمل][3].



(١) المجادلة: ٣.

(٢) النساء: ٩٢.

(٣) من (ق).



قال: (البَابُ الرَّابِعُ: فِي المُجْمَلِ وَالمُبَيَّنِ.

وَفِيهِ فُصُولٌ: الفَصْلُ الأَوَّلُ: فِي المُجْمَلِ، وَفِيهِ مَسَائِلُ).

قد سبق في تقسيم الألفاظ تعريفُ المجمل لغةً واصطلاحًا، ونزيدُها هنا ونقول:

المجمل لغة: المجموع، وجملة: الشَّيء مجموعُه.

واصطلاحًا: هو ما لم يتَّضح دَلالته يعني ما له دلالةٌ وهي غير واضحة؛ لئلَّا يرد المهمل، وهو يتناول القولَ والفعل والمشترك والمتواطئ.

والمبيَّن مشتقٌّ من التَّبيين وهو التَّوضيح لغةً، فالمُبيِّن[١] هو الموضِّح، والمُبيَّن[٢] هو الموضَّح، وفي الاصطلاح: المبيِّن: هو الكاشف عن المراد من الخطاب[٣].

قال: (الأُولَى: اللَّفْظُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُجْمَلًا بَيْنَ حَقَائِقِهِ؛ كَقَوْلِهِ ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[٤] أَوْ أَفْرَادِ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ، مِثْلُ: ﴿أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾[٥]، أَوْ مَجَازَاتِهِ إِذَا انْتَفَتِ الحَقِيقَةُ وَتَكَافَأَتْ).

المجمل أقسام:

الأوَّل: أن يكون مشتركًا بين الحقائق، أي: وُضع اللَّفظ بإزاء كلِّ واحد منها، أي: يكون مشتركًا مثل: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[٦] القُرء مجمل بين حقيقة الحيض وحقيقة الطُّهر، موضوعٌ لكلِّ واحدٍ استقلالًا.

---

(١) كتب بين الأسطر في (ق): بكسر الياء.

(٢) كتب بين الأسطر في (ق): بفتح الياء.

(٣) كتب بين الأسطر في (ض): الذي لا يكشف المراد بنفسه.

(٤) البقرة: ٢٢٨.   (٥) البقرة: ٦٧.

(٦) البقرة: ٢٢٨.

الثَّاني: أن يكون مجملًا بين أفراد حقيقة واحدة، أي: متواطئ، مثل: ﴿أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾[1] فإنَّ البقرة موضوعة لأفراد متواطئة في حقيقة واحدة، والمرادُ واحد معيَّنٌ من تلك الأفراد، كما سيأتي في الفصل الثَّاني.

الثَّالث: أن يكون مجملًا بين مجازاته، وذلك إذا انتفت الحقيقة، أو ثَبَتَ عدمُ إرادتها وتكافَأَت المجازات، أي: لم يترجَّحْ بعضُها على بعض، وإن لم يدلَّ دليلٌ على عدم إرادة الحقيقة تعيَّن حملُها عليها ولا إجمال.

قال: (فَإِنْ تَرَجَّحَ وَاحِدٌ، لِأَنَّهُ أَقْرَبُ إِلَى الحَقِيقَةِ؛ كَنَفْيِ الصِّحَّةِ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا صَلَاةَ»[2] وَ«لَا صِيَامَ»[3]، أَوْ لِأَنَّهُ أَظْهَرُ عُرْفًا، أَوْ أَعْظَمُ مَقْصُودًا؛ كَرَفْعِ الحَرَجِ، وَتَحْرِيمِ الأَكْلِ مِنْ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي»[4]، وَ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[5] حُمِلَ عَلَيْهِ).

قوله: «ترجح» شرطٌ، جوابُه «حُمل عليه».

ذكر للرجحان ثلاثة أسباب:

الأوَّل: أن يكون أحدُ المجازات أقربَ إلى الحقيقة من المجاز الآخر؛ كقوله

---

(١) البقرة: ٦٧.

(٢) رواه البخاري (٧٥٦)، ومسلم (٣٩٤) من حديث عبادة بن الصامت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

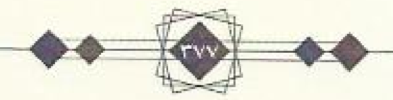
(٣) رواه أبو داود (٢٤٥٤)، والترمذي (٧٣٠)، والنسائي (٢٣٣١) واللفظ له، وابن ماجه (١٧٠٠)، وابن خزيمة (١٩٣٣) من حديث حفصة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

قال الترمذي: «حديث حفصة حديث لا نعرفه مرفوعًا إلا من هذا الوجه»، وقد روي عن نافع، عن ابن عمر قوله، وهو أصح.

ونقل عن البخاري في «العلل» (٢٠٢) أنه قال: هو حديث فيه اضطراب، والصحيح عن ابن عمر موقوف.

(٤) رواه ابن ماجه (٢٠٤٥)، وابن حبان (٧٢١٩) من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٥) المائدة: ٣.



عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**لا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ**»[١]، و«**لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ**»[٢]؛ فإنَّ الحقيقة غير منتفية[٣]، فحمل على المجاز مِن: لا صِحَّةَ، أو: لا كمالَ، وأقربُ المجازاتِ أن يُقدَّرَ: لا صحَّة، لأنَّه إذا انتفى الصِّحَّةُ فكأنه انتفى الذَّات.

السَّبب الثَّاني من الأسباب المرجحة لأحد المجازات: أن يكون أظهرُ عرفًا؛ كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي: الخَطَأُ، وَالنِّسْيَانُ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ**»[٤]، وحقيقةُ اللَّفظ ارتفاعُ نفس الخطأ والنِّسيان[٥]، وهو باطل لاستحالة رفع الشَّيء بعد صدوره، فتعيَّن حملُه على المجاز وهو الحكم، أو الإثم، والإثمُ أولى؛ لأنَّه أظهَرُ عرفًا؛ فإنَّ السَّيد إذا قال لعبده: «رفعتُ عنك الخطأ» فُهِم منه نفي المؤاخذة.

الثَّالث: أن يكون أعظم مقصودًا؛ كقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[٦]؛ فإنَّ حقيقته تحريم العين[٧]، وهو باطل قطعًا فإنَّ الأحكام الشَّرعية لا تتعلَّق إلَّا بالأفعال المقدورة للمُكلَّفين، والعين ليست من أفعالهم فتعيَّن الصَّرف إلى المجاز بإضمار الأكل والبيع واللَّمس أو غيرها، فتعيَّن الأكل لكونه أعظم مقصودًا عرفًا فحمل اللَّفظ عليه.

---

(١) رواه البخاري (٧٥٦)، ومسلم (٣٩٤) من حديث عبادة بن الصامت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) رواه أبو داود (٢٤٥٤)، والترمذي (٧٣٠)، والنسائي (٢٣٣١) واللفظ له، وابن ماجه (١٧٠٠)، وابن خزيمة (١٩٣٣) من حديث حفصة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.
قال الترمذي: «حديث حفصة حديث لا نعرفه مرفوعًا إلا من هذا الوجه»، وقد روي عن نافع، عن ابن عمر قوله، وهو أصح.
ونقل عن البخاري في «العلل» (٢٠٢) أنه قال: هو حديث فيه اضطراب، والصحيح عن ابن عمر موقوف.

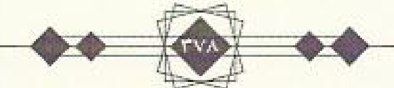
(٣) كتب بين الأسطر في (ض): لأنَّ بقاء صورة الصوم والصلاة قرينة دالة على عدم إرادة الحقيقة منه. عبري.

(٤) رواه ابن ماجه (٢٠٤٥)، وابن حبان (٧٢١٩) من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٥) كتب بين الأسطر في (ض): وهو غير مراده لوقوع الخطأ والنسيان عن هذه الأمة.

(٦) المائدة: ٣.

(٧) كتب بين الأسطر في (ض): وهي غير مراده منه لأنَّ الأعيان لا تتصرف بالتحريم وإنما يحرم فعل تعلق بها. عبري.



قال: (الثَّانِيَةُ: قَالَتِ الحَنَفِيَّةُ: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[1] مُجْمَلٌ، وَقَالَتِ المَالِكِيَّةُ: يَقْتَضِي الكُلَّ، وَالحَقُّ أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِيمَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ الِاسْمُ دَفْعًا لِلِاشْتِرَاكِ وَالمَجَازِ).

يعني قالت الحنفيَّة: قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[2] مجمل؛ لأنَّه يحتمل مسح جميع الرَّأس ومسح البعض احتمالًا على السَّواء، وقد بيَّنه النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ فمسح بناصيته ومقدارها الرُّبُع فكان الرُّبع واجبًا، وقال غيرهم: لا إجمال فيه.

ثمَّ اختلفوا فقالت المالكيَّة أنَّه يقتضي مسح الجميع؛ لأنَّ الرَّأس حقيقة في الكل.

وقال المُصنِّف: والحقُّ أنَّ مسح الرَّأس حقيقة فيما ينطلق عليه اسم المسح وهو القدر المشترك بين الكلِّ والبعض؛ لأنَّ هذا التَّركيب يأتي تارة لمسح[3] الكلِّ وهو واضح، ويأتي تارة لمسح[4] البعض، كما يقال: مسحت يدي برأس اليتيم، ولم يمسح منه إلَّا البعض، فإن جعلناه حقيقة في كلِّ واحد منهما لزم الاشتراك، وإن جعلناه حقيقة في أحدهما مجازًا في الآخر لزم المجاز، فنجعله في أقل ما ينطلق دفعًا للاشتراك والمجاز.

قال: (الثَّالِثَةُ: قِيلَ: آيَةُ السَّرِقَةِ مُجْمَلَةٌ؛ لِأَنَّ اليَدَ تَحْتَمِلُ الكُلَّ وَالبَعْضَ وَالقَطْعَ الشَّقَّ وَالإِبَانَةَ، وَالحَقُّ أَنَّ اليَدَ لِلْكُلِّ وَتُذْكَرُ لِلْبَعْضِ مَجَازًا، وَالقَطْعُ لِلْإِبَانَةِ، وَالشَّقُّ الإِبَانَةُ).

ذهب بعضهم إلى أنَّ آية السرقة قوله تعالى: ﴿السارق وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[5] مجملة في اليد والقطع[6]؛ لأنَّ اليد يحتمل من رؤوس الأصابع إلى المَنكِبِ، ويحتمل البعض لأنَّها تطلق على كلٍّ منهما، والأصل في الإطلاق الحقيقة، والقطع يحتمل الشَّق يعني الجُرح، ويحتمل أيضًا الإبانة وهو فصل العضو.

---

(1) المائدة: ٦. وفيه: فامسحوا.

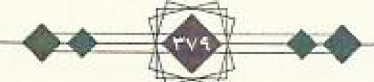
(2) المائدة: ٦. وفيه: فامسحوا.

(3) في (ق): بمسح.

(4) في (ق): بمسح.

(5) المائدة: ٣٨.

(6) كتب بين الأسطر في (ض): كما يقال: فلان برى قلمه فقطع يده.



وقال المُصنِّف: والحقُّ أنَّه ليس فيها إجمال لا من جهة اليد ولا من جهة القطع، أمَّا اليد فنقول: إنَّها حقيقة في الكلِّ ويذكر للبعض بطريق المجاز، بدليل قولنا في البعض: إنَّه ليس كلّ اليد، وأمَّا القطع فهو حقيقة في الإبانة، ولا شكَّ أنَّ الشقَّ أي الجرح إبانة أيضًا؛ لأنَّ فيه إبانة بعض أجزاء اللَّحم عن بعض فيكون مُتواطئًا.



قال: (الفَصْلُ الثَّانِي: فِي المُبَيَّنِ وَهُوَ الوَاضِحُ بِنَفْسِهِ أَوْ بِغَيْرِهِ، مِثْلُ: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[1]، ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[2] وَذَلِكَ الغَيْرُ يُسَمَّى مُبَيِّنًا، وَفِيهِ مَسَائِلُ).

الفصل الثَّاني: في مباحث المُبيَّن اسم المفعول، ويتبعه الكلام في المُبيِّن اسم الفاعل فنقول: لمَّا كان المجمل: ما لا يتَّضح دَلالتُه على المراد، والمبيَّن مقابلٌ له، وهو الذي تتَّضح دَلالتُه على المراد، وفسَّره الفقهاء بالخطاب الذي يكون كافيًا في إفادة المقصود، وذلك إمَّا بنفسه ويسمَّى الواضح بنفسه.

وتحقيق ذلك: أنَّ إفادته المقصود:

۞ إن كانت لنفس اللُّغة فهو الواضح بنفسه لعدم توقُّف إفادتِه المرادَ على غيرٍ، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[3] فإنَّ إفادتَه شمولَ عِلمِه جميعَ الأشياء ليس إلَّا باللُّغة.

۞ وإن كانت بغيره فهو الواضحُ بغيره لتوقُّف إفادتِه المرادَ على الغير، مثل قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[4] فإنَّ المراد منه السُّؤالُ عن أهل القرية غيرُ واضح بنفسها؛ إذ اللُّغة لا تكفي في إبانته، بل العقلُ يوضحه، وتبيَّن أنَّ المرادَ: الأهلُ؛ إذ السُّؤال عن الجدران والسُّقوف مستحيل عقلًا.

وإنَّما جُعل هذا المثال من المبيَّن بنفسه؛ إذ لا يتوقَّف لغةً على غير العقل، وجعل بعض الشَّارحين[5] المثال الثَّاني أي: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[6] مِن الواضح بغيره حتى

(١) البقرة: ٢٨٢.
(٢) يوسف: ٨٢.
(٣) البقرة: ٢٨٢.
(٤) يوسف: ٨٢.
(٥) كتب بين الأسطر في (ض): هو العِبري.
(٦) يوسف: ٨٢.



يكون في كلام المُصنِّف لفٌّ ونشرٌ، لكن الظَّاهر[1] أنه مِن[2] الواضح بنفسه، والواضح بغيره بيَّنه بقوله: «والمبين قد يكون قولًا من الله» إلى آخره.

قال: (الأُولَى: أَنَّهُ يَكُونُ قَوْلًا مِنَ اللهِ وَالرَّسُولِ، وَفِعْلًا مِنْهُ كَقَوْلِهِ تعالى: ﴿صَفْرَآءُ﴾[3]، وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ العُشْرُ»[4]، وَصَلَاتِهِ، وَحَجِّهِ، فَإِنَّهُ أَدَلُّ).

المبيِّن بكسر الياء قد يكون:

❁ قولًا من الله، مثل قوله: ﴿صَفْرَآءُ فَاقِعٌ﴾[5] فإنَّه بيان لقوله: ﴿بَقَرَةٌ﴾.

❁ أو قولًا من الرَّسول عَلَيْهِ السَّلَامُ، مثل: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ العُشْرُ» فإنَّه بيان لقوله ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[6].

❁ وقد يكون فعلًا مِن الرَّسول؛ كأفعال صلاته؛ فإنَّه بيانٌ لقوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[7]، فلهذا قال: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»[8]، وكأفعال حجِّه، فإنَّه بيان لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[9] ولهذا قال: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»[10].

ومنع قوم البيانَ بالفعل وقالوا: الفعل يطُول فيتأخَّر البيان.

وأشار المُصنِّف إلى جواب هذا المذهب بقوله: «فَإِنَّهُ أَدَلُّ» أي: الفعل أوضح

---

(١) كتب بين الأسطر في (ض): أي: من مقصود المصنف، وإلاَّ فقد قرَّره على أنه الواضح بغيره وهو ظاهر.

(٢) من (ق).

(٣) البقرة: ٦٩.

(٤) رواه البخاري (١٤٨٣) من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٥) البقرة: ٦٩.

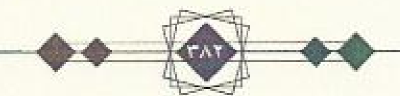
(٦) الأنعام: ١٤١.

(٧) الأنعام: ٧٢.

(٨) رواه البخاريُّ (٦٣١) من حديثِ مالكِ بن الحُويرثِ رضي الله عنه.

(٩) آل عمران: ٩٧.

(١٠) رواه مسلمٌ (١٢٩٧) من حديث جابرٍ رضي الله عنه.



دلالة على المقصود، فلهذا قيل: ليس الخبر كالمعاينة والمشاهدةُ أوضحُ، فإذا جاز بيانه بالقول فبالفعل أولى.

فإن قلت: قوله: «**صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي**»[1] هذا القول مبيِّن لقوله: ﴿**أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ**﴾[2]، وكذا قوله: «**خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ**»[3] هو البيانُ لا الفعل.

قلت: لا يمكن أن يكون هذا القولُ مبينًا، لأنَّه ليس بيانًا لأفعال الصَّلاة والحجِّ، بل ذكرَهما ليعلموا أنَّ ما فعله بيان للآيتين.

قال: (فَإِنِ اجْتَمَعَا وَتَوَافَقَا فَالسَّابِقُ).

يعني إن اجتمع القولُ والفعل وكلٌّ واحد منهما صالحٌ للبيان، فالسَّابق من القول أو الفعل هو المبيّن والمتأخِّر تأكيد؛ لأنَّ المقصود حصل بالسَّابق، هذا إذا علم السَّابق، وإن جهل السَّابق فالبيان أحدهما، ولم يتعرَّض المُصنِّف لهذا القسم لوضوحه.

قال: (وَإِنِ اخْتَلَفَا فَالقَوْلُ؛ لِأَنَّهُ يَدُلُّ بِنَفْسِهِ).

أي: إن اختلف القولُ والفعل في الدَّلالة على المقصود؛ كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**مَنْ قَرَنَ الحَجَّ إِلَى العُمْرَةِ فَلْيَطُفْ طَوَافًا وَاحِدًا**»[4] مع ما روي: «**أنَّه** عَلَيْهِ السَّلَامُ قرن وطاف طوافين وسعى سَعيَينِ»[5]؛ فالأصحُّ عند الأكثر الأخذُ بالقول سواءٌ تقدَّم أو تأخَّر أو لم يعلم شيء منهما؛ لأنَّه دالٌّ بنفسه من غير احتياج إلى الفعل، والفعل يحتاج إلى القول في البيان، أقلُّه أن نقول: هذا الفعل[6] بيان لذلك المجمل.

---

(١) رواه البخاريُّ (٦٣١) من حديثِ مالكِ بن الحُويرثِ رضي اللهُ عنه.

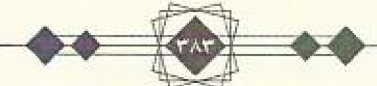
(٢) الأنعام: ٧٢.

(٣) رواه مسلمٌ (١٢٩٧) من حديث جابرٍ رضي اللهُ عنه.

(٤) رواه الترمذي (٩٤٨) ورجَّح وقفه، وابن ماجه (٢٩٧٥)، وأحمد (٥٣٥٠) من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بلفظ: «مَنْ قَرَنَ بَيْنَ حَجِّهِ وَعُمْرَتِهِ، أَجْزَأَهُ لَهُمَا طَوَافٌ وَاحِدٌ».
ورواه مسلم (١٢٣٠) موقوفًا عليه.

(٥) رواه الدارقطني (٢٥٩٧، ٢٦٢٩) وضعَّفه.

(٦) كتب بحاشية (ض): لو احتاج الفعل الذي هو بيان إلى بيان لم يكُن بيانًا.



فإن قلت: هذا مخالف لما ذكرت الآنَ أنَّ الفعل أقوى.

قلت: الفعل أقوى من جهة المعاينة والمشاهدة، والقولُ أدلُّ لعموم احتياجه إلى الفعل.

قال: (**الثَّانِيَةُ: لَا يَجُوزُ تَأْخِيرُهُ**[1] **عَنْ وَقْتِ الحَاجَةِ؛ لِأَنَّهُ تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ، وَيَجُوزُ عَنْ وَقْتِ الخِطَابِ، وَمَنَعَتِ المُعْتَزِلَةُ وَجَوَّزَ البَصْرِيُّ، وَمِنَّا القَفَّالُ وَالدَّقَّاقُ وَأَبُو إِسْحَاقَ بِالبَيَانِ الإِجْمَالِيِّ فِيمَا عَدَا المُشْتَرَكَ. لَنَا مُطْلَقًا قَوْلُهُ** تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾[2]).

في هذه المسألة بحثان:

الأوَّل: هل يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، أي عن وقت العمل بذلك المجمل أم لا؟

فنقول: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إن منعنا تكليف ما لا يطاق؛ لأنَّ الإتيان بالشَّيء مع عدم العلم به محالٌ، وعند المجوِّز يجوز ذلك؛ لأنَّ ما أدَّى إليه من تكليف المُحال جائزٌ عنده.

البحث الثَّاني: هل يجوزُ تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة أم لا؟ والصَّحيح عند الإمام وأتباعه وابن الحاجب والمُصنِّف أنَّه جائز، ومنعت المعتزلة إلَّا في النَّسخ فإنَّهم وافقونا على جواز تأخيره، وأهمل المُصنِّف هذا الاستثناءَ، وفصَّل أبو الحسين البصري من المعتزلة، ومن الشَّافعية القفَّالُ والدَّقاق وأبو إسحاق المروزي قالوا: المجمل إن لم يكن له ظاهرٌ يُعمَلُ به كالمشترك فيجوز تأخير بيانه؛ لأنَّ تأخيرَه لا يوقع في محذورٍ، وإن كان له ظاهر يُعمل به فيجوز تأخير البيان التَّفصيلي بشرط وجود البيان الإجمالي وقت الخطاب؛ ليكون مانعًا من الوقوع في

---

(١) في (ق): تأخير البيان.

(٢) القيامة: ١٩.



الخطأ، مثل أن يقول: المراد من هذا العامِّ الخصوصُ وبهذا المُطلَق المُقيَّد وبالنَّكرة معيَّنٌ، وحاصله: أنَّ الشَّرط عند هؤلاء أحد البيانين إمَّا الإجمالي أو التَّفصيلي.

قوله: «**بِالبَيَانِ**» أي: مع البيان.

قوله: «**فِيمَا عَدَا المُشْتَرَكَ**» متعلِّق باشتراط البيان، لا بقوله: «جَوَّزَ»، فيكون عامله محذوفًا، أي: كائنًا فيما عدا المشترك، يعني: اشتراط البيان الإجمالي حال كونه واقعًا فيما عدا المشترك.

ثمَّ استدلَّ المُصنِّف على مذهبه بثلاثة أدلة: أشار إلى الأوَّل بقوله: «**لنا مطلقًا**»، وإلى الثَّاني والثَّالث بقوله: وخصوصًا مثل: «اذبحوا بقرة»، و﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾[1].

الدَّليل الأوَّل: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾[2] ذكر البيان بلفظ «ثمَّ»، و«ثمَّ» للتَّراخي، فالبيان متأخِّر[3] عن الاتِّباع، والاتِّباع متأخِّر عن الإنزال فالبيان متأخِّر عن وقت الخطاب.

قوله: «مطلقًا» أي: سواءٌ كان مشتركًا[4] أو عامًّا[5]، وسواء كان البيان إجماليًّا أو تفصيليًّا.

فإن قلت: أين صيغةُ العُموم في الآية؟

قلت: لفظة البيان المضاف من صيغ العُموم [فإنَّ اسم الجنس المضاف يفيد العموم][6].

(١) الأنبياء: ٩٨. (٢) القيامة: ١٨-١٩.

(٣) في (ق): تأخر.

(٤) كتب بين الأسطر في (ق): مثل: بقرة.

(٥) كتب بين الأسطر في (ق): مثل: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾.

(٦) من (ق).



قال: (قِيلَ: البَيَانُ التَّفْصِيلِيُّ. قُلْنَا: تَقْيِيدٌ بِلَا دَلِيلٍ).

اعترض أبو الحسين بأنَّ المراد من البيان البيانُ التَّفصيلي، فلا يلزم مطلوبكم[1].

أجاب المُصنِّف بأنَّه تقييد[2] بلا دليل، وأنَّه غير جائز.

قال: (وَخُصُوصًا أَنَّ المُرَادَ مِنْ قَوْلِهِ: «اذبحوا بقرة» مُعَيَّنَةٌ، بِدَلِيلِ: ﴿مَا هِىَ﴾[3]، و﴿مَا لَوْنُهَا﴾[4]، وَالبَيَانُ تَأَخَّرَ).

هو معطوف على قوله: «مطلقًا»، وتقديره: أمَّا مطلقًا فكذا، وأمَّا خصوصًا فكذا هذا هو الدَّليل الثَّاني المخصوص بالنَّكرة، تقريره: أنَّ المراد بالنَّكرة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾[5] بقرةٌ معيَّنة، بدليل أنَّهم سألوا عن تعيينها، فأجابهم الله تعالى وعيَّنها، فلو كان المراد غير معيَّنة لكان ضائعًا لا يستحقون الجواب، وقد بيَّنها الله بقوله: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ﴾[6] الآيات، فتأخَّر البيان عن وقت الخطاب وهو المطلوب.

قال: (قِيلَ: يُوجِبُ التَّأَخُّرَ عَنْ وَقْتِ الحَاجَةِ. قُلْنَا: الأَمْرُ لَا يُوجِبُ الفَوْرَ).

اعترض الخَصمُ بأنَّ ما تقتضيه الآيةُ لا تقولون به، وما تقولون به ما تقتضيه الآية، فإنَّ التَّأخير في الآية عن وقت الحاجة، وأنتم لا تقولون به، فإنَّهم كانوا محتاجين إلى الذَّبح فيكونون محتاجين إلى البيان في ذلك الوقت، فتأخَّر البيان عن وقت الحاجة وهو غير مدَّعاكم.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «قُلْنَا: الأَمْرُ لَا يُوجِبُ الفَوْرَ» وقد عرفت، ولك أن تقول: الأمر بالذَّبح إنَّما كان لفصل الخصومة بين الخصوم المنازعين في القتل،

---

(١) كتب بحاشية (ق): فإنَّه مطلق البيان.

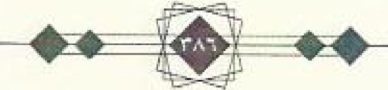
(٢) كتب بين الأسطر في (ض): أي: للمطلق.

(٣) البقرة: ٦٨.

(٤) البقرة: ٦٩.

(٥) البقرة: ٦٧.

(٦) البقرة: ٦٨.



وهو المشهور في التَّفاسير، وفصل الخصوماتِ لا بدَّ أن يكون في الحال، فهو تأخير البيان عن وقت الحاجة.

قال: (قِيلَ: لَوْ كَانَتْ مُعَيَّنَةً لَمَا عَنَّفَهُمْ. قُلْنَا: لِلتَّوَانِي بَعْدَ البَيَانِ).

اعتراض ثانٍ من الخَصم، تقريرُه: لا نُسلِّم أنَّ المراد بالبقرة كانت معيَّنة فإنَّ ابن عباس روي عنه أنَّه قال: «شدَّدوا على أنفسهم فشدَّد الله عليهم»[1]، فدلَّ على أنَّها لو كانت غير معيَّنة لَما عنَّفهم الله وذمَّهم على سؤالاتهم، لكنَّه ذمَّهم بقوله: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾[2].

وأشار إلى جوابه بقوله: «قُلْنَا: لِلتَّوَانِي بَعْدَ البَيَانِ» يعني: أنَّا نمنع أنَّ الذَّمَّ كان على سؤالهم بل كان على توانيهم، أي: تقصيرِهم في الذَّبح بعد البيان.

قال: (وَأَنَّهُ تعالى أَنْزَلَ ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾[3] فَنَقَضَ ابْنُ الزِّبَعْرَي بِالمَلَائِكَةِ وَالمَسِيحِ؛ فَنَزَلَ: ﴿ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ﴾[4] الآية[5]).

قوله: «وأنَّهُ» عطف على قوله «أَنَّ المُرَادَ»، تقديره: وخصوصًا أنَّ المراد[6] وأنَّه تعالى أنزل: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾[7] دليل ثالثٌ مختصٌّ بجواز إطلاق العام وإرادة الخاص من غير بيانٍ، لا تفصيلي ولا إجمالي.

توجيهه: أنَّه لمَّا نزل: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾[8] قال ابن الزِّبعري: لأخاصمَنَّ محمدًا، أليس عُبدت الملائكة وعُبد المسيح! فيلزم أن يكون هؤلاء حصب جهنم. فتوقَّف النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ حتى نزل تخصيصه بقوله: ﴿إِنَّ

(١) رواه الطبري في «تفسيره» (٢/ ٩٨). وقال ابن كثير في تفسيره (١/ ٢٩٨): إسناد صحيح.
(٢) البقرة: ٧١.
(٣) الأنبياء: ٩٨.
(٤) الأنبياء: ١٠١.
(٥) رواه الطبراني (١٢/ ١٥٣)، والحاكم (٢/ ٣٤٨)، والضياء في «المختارة» (١١/ ٣٤٥) من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.
(٦) كتب بين الأسطر في (ق): أي: من البقرة.
(٧) الأنبياء: ٩٨.
(٨) الأنبياء: ٩٨.



﴿ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ﴾[1]، فتأخر البيان عن وقت الخطاب وهو المطلوب، فإنَّ «ما» في قوله: ﴿إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ﴾ تتناول ذوي العلم وغيرَهم، وأراد غير ذوي العلم من غير بيان.

الزِّبَعْرَى: بكسر الزَّاي وفتح الباء وسكون العين مقصورًا.

قال: (قِيلَ: مَا لا يَتَنَاوَلُهُمْ، وَإِنْ سُلِّمَ لَكِنَّهُمْ خُصُّوا بِالعَقْلِ. وَأُجِيبَ بِقَوْلِهِ تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا﴾[2] وَأَنَّ عَدَمَ رِضَاهُمْ إِنَّمَا يُعْرَفُ بِالنَّقْلِ).

اعترض الخَصم بوجهين:

الأوَّل: أنَّ صيغة «ما» لا يتناول العُقلاء فلا يتناول الملائكة ولا المسيح؛ لأنَّ «ما» عامة لأفراد ما لا يعقل لغةً، ولهذا لمَّا نزل الآية، قال النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ له: «مَا أَجْهَلَكَ بِلُغَةِ قَوْمِكَ! مَا لِمَا لا يَعْقِلُ»[3] فحينئذٍ لا يكون نزول: ﴿ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ﴾[4] للبيان، بل زيادة في البيان لجهل[5] المعترض.

الثَّاني: سلَّمنا أنَّ «ما» يتناولهم، لكنَّا نقول: إنَّهم مخصوصون بالعقل، فإنَّ العقل حاكم بأنَّ أحدًا لا يعذب بذنب آخَرَ، وهؤلاء الملائكة والمسيح ما أمرهم بعبادتهم وما كانوا راضين بها، والعقل كان حاضرًا معهم في وقت نزول ﴿إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ﴾[6] فلا يكون من قبيل تأخير البيان، بل نزلت الآية تأكيدًا للعقل.

وأشار المُصنِّف إلى جواب الأوَّل بقوله: «وَأُجِيبَ بِقَوْلِهِ تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا﴾[7]» يعني جاء استعمال «ما» في ذوي العلم أيضًا؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا﴾[8]، والمراد هو الله، ولمَّا كان في هذا الجواب ضعفٌ قال المُصنِّف: «أُجِيبَ»

---

(١) الأنبياء: ١٠١.   (٢) الشمس: ٥.

(٣) قال ابن حجر في «موافقة الخُبْر الخَبَر» (٢/ ١٧٥): هذا لا أصل له من طريق ثابتة ولا واهية.

(٤) الأنبياء: ١٠١.   (٥) في (ق): بجهل.

(٦) الأنبياء: ٩٨.   (٧) الشمس: ٥.

(٨) الشمس: ٥.



ولم يقُل «قلنا» كما هو عادته، وضعفُه: أنَّه مخالف لِما ذُكر من ألفاظ العُموم أنَّ «ما» يعمُّ غير ذوي العقل، واستعمالُه في ذوي العقل مجاز.

وأشار إلى جواب الثَّاني بقوله: «**وَأَنَّ عَدَمَ رِضَاهُمْ إِنَّمَا يُعْرَفُ بِالنَّقْلِ**» يعني أنَّ العقل حاكم بعدم تعذيبهم بجريمة الغير إذا عُلم عدم رضاهم بعبادتهم، وعدم رضاهم يُعرف بالنَّقل وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ﴾[1] الآية، فيتأخَّر البيان وهو المدَّعى.

قال: (**قِيلَ: تَأْخِيرُ البَيَانِ إِغْوَاءٌ. قُلْنَا: وَكَذَلِكَ مَا يُوجِبُ الظُّنُونَ الكَاذِبَةَ**).

هذه حجَّة أبي الحسين البصري على اشتراط البيان الإجمالي فيما له ظاهر، وتقريره: إن الشَّارع إذا خاطب المُكلَّف بما له معنًى ظاهرٌ ولم يُرِدْه وتسارع المُكلَّف إلى الظَّاهر كان إغواءً وإضلالًا للمُكلَّف، وذلك غير جائز من الشَّارع[2]، وفي بعض النَّسخ: «إغراء» بالراء المهملة أي: حاملًا له عليه، وهو إيقاع في الجهل.

وأجاب **المُصنِّف** بالنَّقض الإجمالي وهو جواز الخطاب بما يوجب الظُّنون الكاذبة كالتَّجسيم وغيره؛ كقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[3]، ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[4] فإنَّها لإيراد ظاهرها أن تكون إغواء، وأجمعت الأمَّة على أنَّه ليس بإغواء فكذا هنا.

قال: (**قِيلَ: كَالخِطَابِ بِلُغَةٍ[5] لا تُفْهَمُ. قُلْنَا: هَذَا يُفِيدُ غَرَضًا إِجْمَالِيًّا بِخِلَافِ الأَوَّلِ**).

أي: استدلَّ مَن منع تأخيرَ البيان عن وقت الخطاب الذي ليس له ظاهر كالمشترك بأنَّ الخطاب بذلك لا يحصِّل المقصود فامتنع، ويكون ورودُه كالخطاب بلغةٍ لا يفهم السَّامع.

---

(١) الأنبياء: ١٠١.
(٢) في (ض): النسخ.
(٣) الفتح: ١٠.
(٤) طه: ٥.
(٥) في (ض): بما.



أجاب **المُصنِّف** بالفرق وهو أنَّ الخطاب بما لا يفهمه السَّامع لا يفيد غرضًا لا إجماليًّا ولا تفصيليًّا، بخلاف الخطاب بالمُجمل فإنَّه إذا قال: ائتني بعينٍ أفاد الأمر بواحد من مسمَّيات العُيون، فيتهيَّأ للعمل بعد البيان فيظهر طاعتَه بالبِشرِ وعِصيانَه بالكراهة، وكذلك إذا قال: ﴿اقتلوا ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[1] أو قال: إنَّ العامَّ مخصوصٌ، وإلى هذا أشار المُصنِّف بقوله: هذا يفيد غرضًا إجماليًّا بخلاف الأوَّل[2].

قال: (**تَنْبِيهٌ: يَجُوزُ تَأْخِيرُ التَّبْلِيغِ إِلَى وَقْتِ الحَاجَةِ، وَقَوْلُهُ تعالى: ﴿بَلِّغْ﴾[3] لاَ يُوجِبُ الفَوْرَ**).

المرادبالتَّنبيه: ما نبَّه عليه ما قبله بطريق الإجمال وهو ها هنا كذلك، وحاصله: أنَّه يجوز للنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ إذا أتاه وحيٌ وأُنزل عليه قرآن أن يؤخر تبليغه إلى أمَّته إلى وقت [الحاجة، أي:][4] العمل بذلك الوحي؛ لأنَّا نقطع بأنَّه لا استحالة فيه، ولأنَّه يجوز أن يكون في تأخيره مصلحة يعلمها الله تعالى، وقال قوم: لا يجوز؛ لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾[5] فإنَّ ﴿بَلِّغْ﴾ أمرٌ، والأمر يوجب الامتثال على الفَور، فلا يجوز تأخيره.

أجاب **المُصنِّف** بقوله: ﴿بَلِّغْ﴾ لا يوجِبُ الفَور، يعني أنَّا بيَّنا أنَّ الأمر لا يوجب الفَور.



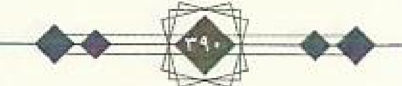
(١) التوبة: ٥.

(٢) كتب بحاشية (ق): أي: الخطاب بما لا يفهمه السامع.

(٣) المائدة: ٦٧.

(٤) من (ق).

(٥) المائدة: ٦٧.



قال: (الفَصْلُ الثَّالِثُ: فِي المُبَيَّنِ لَهُ.

إِنَّمَا يَجِبُ البَيَانُ لِمَنْ أُرِيدَ فَهْمُهُ لِلْعَمَلِ؛ كَالصَّلَاةِ أَوِ الفَتْوَى كَأَحْكَامِ الحَيْضِ).

المراد بالمُبيَّن له المُكلَّف يجب بيان المجمل لمن أراد اللهُ فهمَه؛ لأنَّ تكليفه بالفهم بدون البيان تكليفٌ بالمُحال، ولا يجب بيانُه لغيره؛ إذ لا تعلُّق له به، وأشار المُصنِّف إلى هذين القسمين بـ«إنما» المفيد للحصر، ثمَّ إرادةُ الفهم قد يكون للعمل بما تضمَّنه المجمل، كآية الصَّلاة للمجتهدين ليفهمُوا ويعمَلُوا به، وقد يكون الفَهم للفتوى به كأحكام الحيض للرِّجال لإفتاء النِّساء لا ليعمل به، وهذا الكلام يدلُّ على أنَّه لا يجب على النِّساء تحصيلُ العِلمِ بما كُلِّفن به، وليس كذلك، بل الرِّجال والنِّساء سواء في وجوب ذلك على من له استعداد العلم إلَّا أنَّ الغالب يكون الاستعداد في الرِّجال.



قال: (البَابُ الخَامِسُ: فِي النَّاسِخِ وَالمَنْسُوخِ.

وَفِيهِ فَصْلَانِ:

الفَصْلُ الأَوَّلُ: فِي النَّسْخِ وَهُوَ بَيَانُ انْتِهَاءِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ بِطَرِيقٍ مُتَرَاخٍ).

النَّسخ لغةً يستعمل لمعنيين: الإزالة والنَّقل، أمَّا الإزالة فكما يقال: نسخت الشمس الظلَّ أي: أزالته، وأمَّا النَّقل فكما يقال: نسخت الكتاب أي: نقلتُ ما فيه، ومنه مناسخات المواريث، والكلام في أنَّه حقيقة فيهما أو مجاز في أحدهما وحقيقة في الآخر قليل الجَدْوَى، فلهذا ترك المُصنِّفُ واكتفى على معناه الاصطلاحي وقال: هو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخٍ، توضيحه أنَّ الحكم الأوَّل له تعلُّق بأفعال المُكلَّف إلى مدَّة معلومة لله تعالى دونَ النَّاس، فلمَّا انتهى تلك المدَّة لذاته حصل تعلُّق حكمٍ آخر بأفعالهم، إلَّا أنَّ الانتهاء والحصول غير معلومين عند النَّاس، فبيان ذلك الانتهاء وحصول ذلك التَّعلُّق مسمًّى بالنَّسخ في اصطلاح الأصوليِّين.

قوله: «بَيَانُ» كالجنس، وقوله: «انْتِهَاءِ» خرج به بيان المجمل، قوله: «حُكْمٍ شَرْعِيٍّ» دخل فيه الأمر وغيرُه، ودخل فيه أيضًا نسخُ التِّلاوة دون الحكم، فإنَّ في نسخها بيانَ انتهاء تحريم قراءتها جنبًا، وخرج به بيانُ انتهاء حكمٍ عقليٍّ وهو البراءة الأصلية.

قوله: «بطريق شرعي» خرج عنه بطريق عقلي كالموت والغفلة والعجز، وإنَّما قال «بطريق» ولم يقُل «بحكم»؛ لأنَّ النَّسخ قد يكون بالفعل والتَّقرير.

قوله: «متراخٍ» احترازٌ عن البيان بالمُتَّصل كالاستثناء والصِّفة والمنفصل، كما لو قال: لا تقتلوا أهل الذِّمة عَقِيبَ قوله: ﴿اقتلوا ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[1] وإنَّما اشترط في النَّاسخ أن يكون متراخيًا، لأنَّه لو لم يكن متراخيًا لكان الكلام متناقضًا متهافتًا.

---

(١) التوبة: ٥.

قيل: في الحدِّ نظرٌ من وجوه:

أحدها: أنَّ المنسوخ قد لا يكون حكمًا شرعيًّا بل خبرًا كما سيأتي.

قلت: جوابُه أنَّ ذاك الخبر إن تضمَّن حكمًا شرعيًّا فنسخ، وإلَّا فلا وُرود له.

الثَّاني: أنَّ هذا الحدَّ منطبق على قول العدل نُسخ حكم كذا مع أنَّه ليس بنسخ.

قلت: لا نُسلِّم أنَّه منطبق على الحدِّ، بل هو خبَر عمَّا ينطبق عليه الحدُّ، [وأيضًا المراد بطريق شرعي: قول الله وقول رسوله، لا قول العدل، وهذا جواب عن اعتراضه][1].

الثَّالث: إذا اختلفت الأمَّة على قولين، فإنَّ المُكلَّف مخيَّر بينهما، ثمَّ أجمعوا على أحدهما، فإنَّه يتعيَّن الأخذ به، وحينئذٍ يصدق المذكور عليه مع أنَّ الإجماع لا يُنسخ، ولا يُنسخ به.

قلت: ما احترز عنه، لأنَّه يذكره بعدُ استقلالًا، أو نقول: في الحدِّ حذفٌ تقديره بطريق شرعي غير الإجماع، والمراد بالتَّراخي في الحدِّ: التَّراخي نزولًا في قول الله تعالى أو ذاتًا في قول الرَّسول عَلَيْهِ السَّلَامُ أو فعله، والفرق بين النَّسخ والتَّخصيص قد سبق.

قال: (**وَقَالَ القَاضِي: رَفْعُ الحُكْم. وَرُدَّ بِأَنَّ الحَادِثَ ضِدُّ السَّابِقِ فَلَيْسَ رَفْعُهُ أَولَى مِنْ دَفْعِهِ، وَفِيهِ مَسَائِلُ**).

حدَّ القاضي أبو بكر النَّسخَ بأنَّه خطاب دالٌّ على ارتفاع الحكم الثَّابت بالخطاب المُتقدِّم على وجهٍ لولاه لكان ثابتًا مع تراخيه عنه، وارتضاه الغَزَّالي قال: إنَّما آثرنا لفظ الخطاب على لفظ النَّص ليكون شاملًا للَّفظ والفحوى والمفهوم، وكلِّ دليلٍ؛ إذ يجوز النَّسخ بجميع ذلك.

وإنَّما قلنا: على ارتفاع الحكم ليتناول الأمر والنَّهي والخبر، وإنَّما قلنا بالخطاب

---

(١) من (ق).



المُتقدِّم؛ لأنَّ ابتداء العبادات في الشَّرع يُزِيلُ حكمَ العقل من براءة الذِّمة ولا يسمَّى نسخًا، وإنَّما قلنا لولاه لكان ثابتًا؛ لأنَّ حقيقة النَّسخ الرَّفعُ وهو إنَّما يكون رافعًا لو كان المُتقدِّم بحيث لو لا طرئانه لبقي.

وإنَّما قلنا: مع تراخيه عنه، لأنَّه لو اتصل به لكان بيانًا لمدَّة العبادة لا نسخًا، نقل هذا الحدُّ عن القاضي، ثمَّ اعتُرض:

❁ بأنَّ الخطاب الدَّال هو النَّاسخ لا النَّسخ[1]، وخرج الفعل النَّاسخ؛ لأنَّ الفعل لا يسمى خطابًا.

❁ وبأنَّ الرَّفع ليس حقيقة النَّسخ[2].

وأنت خبير بأنَّ القاضي ما صرَّح في حدِّه بالرَّفع، إلَّا أن يؤخذ من محترزاته أنَّ حقيقة النَّسخ الرَّفع، والمُصنِّف أخذ عليه[3] بأنَّ الرَّافع أي الحادث ضدُّ السَّابق، وليس رفعُ الحادث السَّابق أولى من دفع السَّابق الحادث، والرَّفع والدَّفع مصدران مضافان إلى الفاعل.

قيل[4]: ولك أن تقول: بل الحادث أولى بالرَّفع، ولولا ذلك لامتنع تأثير العلَّة التَّامة في معلولها.

قلت: هذا كلامٌ ما جاء من رأس تأمّل، فإنَّ المعلول ليس له قبل علَّته التَّامة ثبوت حتى يكون له رفع، بخلاف الحكم السَّابق فإنَّه ثابت جزمًا.

قال: (**الأُولَى: أَنَّهُ وَاقِعٌ وَأَحَالَهُ اليَهُودُ**).

النَّسخ جائز عقلًا، وواقع سمعًا، خلافًا لبعض[5] المسلمين، وافترقت اليهود

(١) زاد في (ق): وخرج العقل.

(٢) كتب بين الأسطر في (ض): انتهى كلامهم ومن هنا كلام الشارح.

(٣) كتب بين الأسطر في (ق): القاضي.

(٤) هو قول الإسنوي في نهاية السول ص٢٣٧.

(٥) كتب بين الأسطر في (ق): أبو مسلم الأصفهاني.

ثلاث فرق: فالشمعونية منعوه مطلقًا عقلًا وسمعًا، والصابئة منعوه سمعًا، والعِيسويَّة قالوا بجوازه ووقوعه، وأنَّ محمدًا لم ينسخ شريعة موسى بل بعث إلى بني إسماعيل دون بني إسرائيل، هذا هو التَّفصيل، لا ما جزم به المُصنِّف بإحالة اليهود مطلقًا.

قال: (لَنَا: أَنَّ حُكْمَهُ إِنْ تَبِعَ المَصَالِحَ فَيَتَغَيَّرُ بِتَغَيُّرِهَا، وَإِلَّا فَلَهُ كَيْفَ شَاءَ).

اعلم أنَّ ها هنا مقامين:

الأوَّل: في جواز النسخ عقلًا، واستدلَّ عليه المُصنِّف بأنَّ حكمه إن تبع المصالح يعني أحكام الله تعالى إن قلنا: إنَّه تابع لمصالح العباد، ولا شكَّ أنَّها تتغيَّر فتتغيَّر الأحكام بتغيُّرها، وإن قلنا: إنَّها غير تابع لمصالحهم فله أن يحكم كيف شاء.

قال: (وَأَنَّ نُبُوَّةَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَبَتَتْ بِالدَّلِيلِ القَاطِعِ، وَقَدْ نَقَلَ قَوْلَهُ تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نَنسَأْهَا﴾[1] الآية).

﴿نَنسَأْهَا﴾[2] أي: نؤخرها، ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾[3].

توجيه الاستدلال بالآية: أنَّ نبوَّة محمد ثبتت بالدَّلالة القطعيَّة المذكورة في الكلام، فلا يخلو أن نبوَّته تتوقَّف على النَّسخ أم لا، فإن توقَّفتْ ثبَتَ المدَّعى؛ لأنَّ نبوَّته ثابتةٌ، وما توقَّف عليه الشَّيء الثَّابت يكون ثابتًا وإن لم يتوقَّف، ونبوَّته ثابتةٌ فهو صادق فيما نقل، وقد نقل لنا النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ أنَّ الله تعالى يقول: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نَنسَأْهَا﴾[4] الآيةَ، فدلَّ الآيةُ على جواز النَّسخ وسبب نزول الآية على وقوعه.

قال: (وَأَنَّ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ زَوَّجَ[5] بَنَاتِهِ مِنْ بَنِيهِ وَالآنَ مُحَرَّمٌ اتِّفَاقًا).

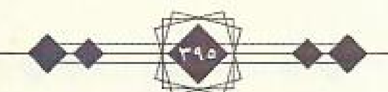
---

(١) البقرة: ١٠٦.

(٢) في (ق): ننسها. وكذا في الآية قبلها. و«ننسأها» قراءة، ينظر «السبعة في القراءات» لابن مجاهد (ص٨٢).

(٣) البقرة: ١٠٦. (٤) البقرة: ١٠٦.

(٥) في (ض): تزوج.



دليلٌ ثالث على وقوع النَّسخ، تقريره: أنَّ آدم كان زوَّج[1] بناته من بنيه والآن محرَّم باتِّفاق منَّا ومنكم أيُّها اليهود.

فإن قلت: يحتمل أن يكون تزويج البنات من البنين بالإباحة الأصليَّة، وهي حكم عقلي فلا يكون نسخًا[2] [فإنَّ النَّسخ يكون في حكم شرعيٍّ][3].

قلت: هذا الدَّليل إلزاميٌّ على اليهود، فإنَّهم قائلون بأنَّه نسخٌ نقل أنَّه كان في التوراة.

قال: (**قِيلَ: الفِعْلُ الوَاحِدُ لا يَحْسُنُ وَلا يَقْبُحُ. قُلْنَا: مَبْنِيٌّ عَلَى فَاسِدٍ وَمَعَ هَذَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَحْسُنَ لِوَاحِدٍ أَوْ فِي وَقْتٍ وَيَقْبُحَ لِآخَرَ أَوْ فِي آخَرَ**).

دليل المانعين مطلقًا قالوا: المأمور به حسنٌ والمنهيُّ عنه قبيح، والواحد في واحد لا يحسن ولا يقبح؛ لاستلزامه الضِّدين.

أجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: مَبْنِيٌّ عَلَى فَاسِدٍ**» أي: دليلكم هذا مبنيٌّ على الحُسن والقُبح العقليَّين وذلك فاسد، والمَبنيُّ على الفاسد فاسدٌ، ومع القول به لا استحالة له في أن يحسن لواحد ويقبح لآخر، أو يحسن في وقتٍ ويقبح في وقتٍ آخر؛ كشرب دواء بالنِّسبة إلى شخصين أو إلى شخص واحد في وقتين.

قال: (**الثَّانِيَةُ: يَجُوزُ نَسْخُ بَعْضِ القُرْآنِ، وَمَنَعَ أَبُو مُسْلِمٍ الأَصْفَهَانِيُّ. لَنَا: أَنَّ قَوْلَهُ تعالى ﴿مَتَـٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ﴾[4] نُسِخَ بِقَوْلِهِ: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[5]**).

يعني: لا يجوز نسخ جميع القرآن اتِّفاقًا، ويجوز نسخ بعض القرآن، ومنع أبو مسلم وهو الجاحظ عن ذلك، واستدلَّ المُصنِّف على الوقوع بوجهين:

---

(١) في (ض): تزوج.

(٢) كتب بحاشية (ض): لأنَّ النَّسخ لا يكون إلَّا في الأحكام الشرعيَّة.

(٣) من (ق).

(٤) البقرة: ٢٤٠.

(٥) البقرة: ٢٣٤.



الأوَّل: بقوله: «لنا أنَّ قوله تعالى: ﴿مَّتَٰعًا إِلَى ٱلۡحَوۡلِ غَيۡرَ إِخۡرَاجٍ﴾[1] أمر الله تعالى المتوفَّى عنها زوجُها بالاعتداد حولًا، ثمَّ نسخه بأربعة أشهر وعشرًا في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجًا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗا﴾[2].

قال: (قَالَ: قَدْ تَعْتَدُّ الحَامِلُ بِهِ. قُلْنَا: لَا، بَلْ بِالحَمْلِ، وَخُصُوصِيَّةُ السَّنَةِ لَاغِيَةٌ).

اعترض أبو مسلم وقال: الاعتداد بالحول لم ينسخ؛ لأنَّها قد تعتدُّ بالحمل وتمتدُّ إلى الحول فذلك تخصيصٌ، لا نسخٌ.

أجاب المُصنِّف بقوله: «قُلْنَا: لَا، بَلْ بِالحَمْلِ، وَخُصُوصِيَّةُ السَّنَةِ لَاغِيَةٌ»، تقريره: أنَّ الله أوجب الاعتداد بالحمل سواء كان إلى السَّنَةِ أو أقلَّ أو أكثر، وخصوصيَّةُ السَّنَةِ لاغ، لا اعتداد به.

قال: (وَأَيْضًا تَقْدِيمُ الصَّدَقَةِ عَلَى نَجْوَى الرَّسُولِ وَجَبَ بِقَوْلِه[3] تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ﴾[4] الآية، ثُمَّ نُسِخَ).

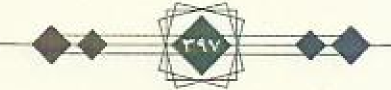
هذا هو الوجه الثَّاني على جواز نسخ بعض القرآن، تقريره أنَّ الله تعالى أوجب الصَّدقة عند نجوى الرَّسول، يعني: أوجب على من أراد أن يسأل من النبي ﷺ مسألة أن يتصدَّق أولًا بشيء، ثمَّ يسأل بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ﴾[5] الآية، ثمَّ نسخ وجوبه بقوله: ﴿فَإِذۡ لَمۡ تَفۡعَلُواْ﴾[6] الآية.

قال: (قَالَ[7]: زَالَ لِزَوَالِ سَبَبِهِ وَهُوَ التَّمْيِيزُ بَيْنَ المُنَافِقِ وَغَيْرِهِ. قُلْنَا: زَالَ كَيْفَ كَانَ).

يعني اعترض أبو مسلم وقال: زال بزوال سببه، يعني: كان الغرض تمييز المنافق عن غيره، فلمَّا حصل الغرض زال الوجوب لزوال سببه.

---

(١) البقرة: ٢٤٠.
(٢) البقرة: ٢٣٤.
(٣) في (ق): واجب لقوله.
(٤) المجادلة: ١٢.
(٥) المجادلة: ١٢.
(٦) المجادلة: ١٣.
(٧) في (ق): قال أبو مسلم.



وأجاب المُصنِّف بقوله: «قُلْنَا: زَالَ كَيْفَ كَانَ» هذا الجواب ضعيفٌ، لأنَّه سيصرِّح بعدُ في أنَّ الإجماع لا ينسخ؛ لأنَّ القياس زال لزوال شرط العمل به وذلك ليس بنسخ، وهنا قال: إنَّه نسخ، وهل هذا إلَّا تناقضٌ بيِّنٌ، بل الجواب أن نقول: لا نُسلِّم أنَّ المراد من الآية التَّمييز، فإنَّه لو كان المرادُ من الآية التَّمييزَ عند النبي، فإنَّهم كانوا متميِّزين عند النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ أو عند الصَّحابة ولم يتميَّزوا، وأيضًا يلزم أنَّه من لم يتصدَّق يكون منافقًا، وقد ثبت أنَّه لم يتصدَّق غيرُ عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فإنَّه روي أنَّه قال: كان لي دينار بعته بعشرة دراهم وتصدقت على عشرة مساكين، وسألت عن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ عن عشر مسائل فلمَّا أجابني نُسِخَتْ[1]، فما عمل[2] بهذه الآية غير عليٍّ، فلزم أن يكونوا منافقين، وذلك باطل.

قال: (احْتَجَّ بِقَوْلِهِ تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ﴾[3] قُلْنَا: الضَّمِيرُ لِلْمَجْمُوعِ).

يعني: احتجَّ أبو مسلم على منع نسخ بعض القرآن بقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾[4]، والنَّسخ باطلٌ، فلو نسخ بعضٌ لتطرَّق إليه الباطل، وذلك غير جائز اتِّفاقًا.

أجاب المُصنِّف بقوله: «قلنا: الضَّمير لمجموع القرآن» يعني: مجموع القرآن لا ينسخ وذلك اتِّفاق.

وأجيب بجوابٍ آخر: بأنَّا لا نُسلِّم أن النَّسخ باطلٌ، بل النَّسخ بيانٌ لا باطلٌ، والباطل ضدُّ الحقِّ والنَّسخ حقٌّ.

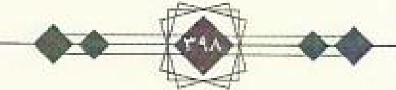
---

(١) رواه ابن أبي شيبة (٣٢٧٨٨) قال عَلِيٌّ: إِنَّهُ لَمْ يَعْمَلْ بِهَا أَحَدٌ قَبْلِي أَوَلا يَعْمَلُ بِهَا أَحَدٌ بَعْدِي أَكَانَ لِي دِينَارٌ فَبِعْته بِعَشْرَةِ دَرَاهِمَ فَكُنْت إذَا نَاجَيْت رَسُولَ اللهِ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَصَدَّقْت بِدِرْهَمٍ حَتَّى نَفِدَتْ ثُمَّ تَلا هَذِهِ الآيَةَ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗ﴾.

(٢) في (ق): عملت.

(٣) فصلت: ٤٢.

(٤) فصلت: ٤٢.



قال: (الثَّالِثَةُ: يَجُوزُ نَسْخُ الوُجُوبِ قَبْلَ العَمَلِ، خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ).

هل يجوز نسخ الوجوب قبل العمل أم لا؟ مِثل أن يقول الشَّارع: «صُم يوم الخميس»، ثمَّ قبل يوم الخميس يقول: «لا تصم يوم الخميس»؟

يجوز عند المُصنِّف مطلقًا، لا فرق بين أن يكون قبل الوقت أو بعده أو فيه قبل التَّمكُّن أو بعده، خلافًا للمعتزلة وبعض الفقهاء.

قال: (لَنَا: أَنَّ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أُمِرَ بِذَبْحِ وَلَدِهِ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تعالى: ﴿ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾[1]، و﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡبَلَٰٓؤُاْ ٱلۡمُبِينُ ١٠٦ وَفَدَيۡنَٰهُ بِذِبۡحٍ عَظِيمٖ﴾[2] فَنُسِخَ قَبْلَهُ).

أي: لنا على أنَّه يجوز مطلقًا قصةُ إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ أنَّه أمر بذبح ولده ثمَّ نسخ قبل الفعل، أمَّا إنَّه أمر بذبح ولده فلقوله: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾[3]، وقول ولده له: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾[4]، وقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡبَلَٰٓؤُاْ ٱلۡمُبِينُ﴾[5] لو لم يكن مأمورًا بالذَّبح لم يكن بلاءً، وقوله: ﴿وَفَدَيۡنَٰهُ بِذِبۡحٍ عَظِيمٖ﴾[6]، ولو لم يكن مأمورًا لم يحتج إلى الفداء؛ لأنَّ الذَّبح بدل عن المأمور به، فدلَّت هذه الوجوه الثَّلاثة على أنَّه كان واجبًا عليه ونسخ عنه قبل ذبح ولده.

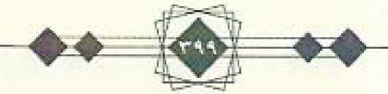
قال: (قِيلَ: تِلْكَ بِنَاءٌ عَلَى ظَنِّهِ. قُلْنَا: لا يُخْطِئُ ظَنُّهُ).

اعتراض على المقدِّمة الأولى بأنَّا لا نُسلِّم أنَّه كان مأمورًا بالذَّبح إنَّما كان مأمورًا بمقدِّماته فظنَّ أنَّه مأمورٌ به.

وأجاب المُصنِّف بأنَّ ظنون الأنبياء مطابقة للواقع، لا بخطأ خصوصًا في ارتكاب هذا الأمر الشَّديد.

---

(١) الصافات: ١٠٢.
(٢) الصافات: ١٠٦-١٠٧.
(٣) الصافات: ١٠٢.
(٤) الصافات: ١٠٢.
(٥) الصافات: ١٠٦.
(٦) الصافات: ١٠٧.



قال: (قِيلَ: امْتَثَلَ فَإِنَّهُ قَطَعَ فَوُصِلَ. قُلْنَا: لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَحْتَجْ إِلَى الفِدَاءِ).

اعتراض آخر على المُقدِّمة، أي: سلَّمنا أنَّه كان مأمورًا، لكن لا نُسلِّم أنَّه نسخ قبل الذَّبح؛ لما روي أنَّه كلما قطع وصله الله.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «قُلْنَا: لَوْ كَانَ كَذَلِكَ[1] لَمْ يَحْتَجْ إِلَى الفِدَاءِ»؛ لأنَّ الفداء بدلٌ، والبدل إنَّما يحتاج إليه إذا لم يوجد المبدَل.

قال: (قِيلَ: الوَاحِدُ بِالوَاحِدِ[2] فِي الوَاحِدِ لا يُؤْمَرُ وَلا يُنْهَى. قُلْنَا: يَجُوزُ لِلابْتِلاءِ).

معارضةٌ بقول الخَصم: إن دلَّ دليلكم على مدَّعاكم عندي دليلٌ ينفيه، تقريره: أنَّه لو جاز ذلك لَزِمَ كون الشَّخص الواحد في حكم واحد في وقت واحد مأمورًا به ومنهيًّا عنه، وذلك محالٌ.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «قُلْنَا: يَجُوزُ لِلابْتِلاءِ» يعني: إنَّما يكون محالًا لو كان المقصود حصول الفعل، أمَّا إذا كان المقصود الابتلاء، أي: الاختبار والامتحان، فيجوز، كما أنَّ السَّيد يقول: «اذهب إلى الموضع الفلاني راجلًا» وغرضه امتحان العبد أنَّه يتهيَّأ للذَّهاب أو لا، فلمَّا تهيَّأ للذَّهاب إليه يقول: «لا تذهب».

وأجاب ابن الحاجب بأنَّ الأمر والنَّهي لم يجتمعا في وقت واحد، بل بورود النَّهي انقطع الأمر كانقطاعه بالموت.

قال: (الرَّابِعَةُ: يَجُوزُ النَّسْخُ بِلا بَدَلٍ، أَوْ بِبَدَلٍ أَثْقَلَ مِنْهُ؛ كَنَسْخِ وُجُوبِ تَقْدِيمِ النَّجْوَى، وَالكَفِّ عَنِ الكُفَّارِ بِالقِتَالِ).

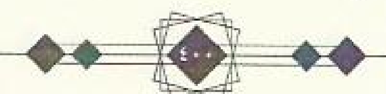
هل يجوز نسخ حكم بلا بدل يقوم مقامه أو إلى بدل أثقل منه؟

ذهب الجمهور إلى جواز الأمرين:

أمَّا الأوَّل فكنسخ وجوب تقديم الصَّدقة على نجوى الرَّسول فإنَّه نسخ بلا بدل.

---

(١) زاد في (ق): أي: لو أتى بالذَّبح. (٢) في (ق): لواحد.



وأمَّا الثَّاني فإنَّ الكفَّ عن الكفَّار كان واجبًا وقتالهم كان حرامًا، مثل: ﴿دع أَذَنهُمْ﴾[1]، و﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[2] إلى غير ذلك، ثمَّ نسخ بالقتال، ولا شكَّ أنَّ القتال أثقل من الكفِّ.

قال: (**اسْتُدِلَّ بِقَوْلِهِ تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾[3]. قُلْنَا: رُبَّما يَكُونُ عَدَمُ الحُكْمِ أَوِ الأَثْقَلُ خَيْرًا**).

استدلَّ الخَصم على أنَّه لا يجوز النَّسخ بلا بدل أو إلى بدل أثقل بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾[4]، والعدم والأثقل ليسا بخير ولا مثل.

أجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: رُبَّما يَكُونُ عَدَمُ الحُكْمِ أَوِ الأَثْقَلُ خَيْرًا**»، تقريره: أنَّ عدم الحكم في ذلك الوقت قد يكون خيرًا للمُكلَّف لمصلحةٍ، أو الأثقل يكون خيرًا لزيادة الثَّواب في الآخرة، كما قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**أَفْضَلُ الأَعْمَالِ أَحْمَزُهَا**»[5] أي: أشقُّها.

وقيل في الجواب: المراد من الآية نسخ لفظها يعني إن نُسخ لفظٌ نأت بلفظ آخر مثل الأوَّل في البلاغة أو خير منه.

وأجاب ابن الحاجب ولئن سلَّمنا[6] فمدلول الآية أنَّه لم يقع فأين نفي الجواز[7].

قال: (**الخَامِسَةُ: يُنْسَخُ الحُكْمُ دُونَ التِّلَاوَةِ، مِثْلُ قَوْلِهِ تعالى: ﴿مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ﴾[8]**

(١) الأحزاب: ٤٨.

(٢) الكافرون: ٦.

(٣) البقرة: ١٠٦.

(٤) البقرة: ١٠٦.

(٥) قال العجلوني في «كشف الخفاء» (٤٥٩): قال في الدرر تبعًا للزَّركشي: لا يعرف، وقال ابن القيم في شرح المنازل: لا أصل له، وقال المزي: هو من غرائب الأحاديث.

(٦) كتب بحاشية (ق): أي: سلَّمنا أنَّ العدم والأثقل ليسا بخير، لكن معنى الآية أنَّ النَّسخ بلا بدل أو ببدل أثقل لم يقع ولا يدلُّ على نفي الجواز والبحث فيه.

(٧) في (ق): الجواب.

(٨) البقرة: ٢٤٠.

الآية، وَبِالعَكْسِ مَا نُقِلَ: «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا»[1]، وَيُنْسَخَانِ مَعًا كَمَا رُوِيَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَاللَّهُعَنهَا أَنَّهَا قَالَتْ: «كَانَ فِيمَا أُنْزِلَ عَشْرُ رَضَعَاتٍ فَنُسِخْنَ بِخَمْسٍ»[2]).

المنسوخ على أقسام ثلاثة:

(١) قد ينسخ الحكم دون التِّلاوة؛ كنَسخ العِدَّة بالحول بأربعة أشهر وعشر.

(٢) وقد تنسخ التِّلاوة دون الحكم، مثل: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما، الرَّجم باقٍ والتِّلاوة منسوخة.

(٣) أو يكونان منسوخين معًا؛ كحديث عائشة رَضِيَاللَّهُعَنهَا وهو واضح في المتن.

قال: (السَّادِسَةُ: يَجُوزُ نَسْخُ الخَبَرِ المُسْتَقْبَلِ، خِلَافًا لِأَبِي هَاشِمٍ. لَنَا: أَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يُقَالَ: لَأُعَاقِبَنَّ الزَّانِيَ أَبَدًا، ثُمَّ يُقَالُ: أَرَدتُ سَنَةً).

لا نزاع في نسخ تلاوة الخبَر، ونسخ تكليفنا بالإخبار به، وأمَّا مدلوله فإمَّا ماضٍ أو مستقبلٌ:

- أمَّا الماضي فلا يجوز نسخه؛ لأنَّ مدلولَ الماضي واقع فلا يمكن رفعه.
- وأمَّا المستقبل فهو مسألة الكتاب فقال الأكثرون: إنَّه يجوز.

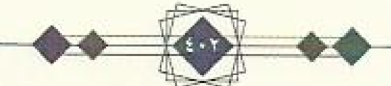
واستدلَّ المُصنِّف على جوازه بأنَّه يصح عقلًا أن يقال: لأعاقبنَّ الزَّاني أبدًا، ثمَّ يقال: أردت سنة، ولا معنى للنسخ إلَّا ذلك.

قال: (قِيلَ: يُوهِمُ الكَذِبَ. قُلْنَا: وَنَسْخُ الأَمْرِ يُوهِمُ البَدَاءَ).

---

(١) رواه النسائي (٧١٠٧)، وأحمد (٢١٥٩٦)، والحاكم (٤/ ٣٦٠) من حديث زيد بن ثابت رَضِيَاللَّهُعَنْهُ.
ورواه النسائي (٧١١٢)، وعبد الله بن أحمد في «زوائد المسند» (٢١٢٠٧)، وابن حبان (٤٤٢٨)، والحاكم (٢/ ٤١٥) من حديث أُبَي بن كعب رَضِيَاللَّهُعَنْهُ.

(٢) رواه مسلم (١٤٥٢).



استدلَّ أبو هاشم على مذهبه بأنَّ ذلك يوهم الكذب؛ لأنَّ المتبادر إلى الفهم من الخبر جميع المدَّة المخبَر بها، وإيهام القبيح[1] قبيح، وأجاب بنقضٍ إجمالي وقال: نسخ الأمر أيضًا يوهم[2] البَدَاء وهو ظهور الشَّيء بعد خفائه، فلو امتنع نسخ ذلك للإيهام لامتنع نسخ هذا[3] الإيهام.



(١) كتب بحاشية (ق): أي: نسخ الخبر لإيهام الكذب.

(٢) في (ض): يوجب.

(٣) كتب بحاشية (ق): أي: نسخ الأمر لإيهام البداء، وإيهام البداء قبيح كما أنَّ إيهام الكذب قبيح.

قال: (الفَصْلُ الثَّانِي: فِي النَّاسِخِ وَالمَنْسُوخِ.

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الأُولَى: الأَكْثَرُ عَلَى جَوَازِ نَسْخِ الكِتَابِ بِالسُّنَّةِ؛ كَنَسْخِ الجَلْدِ فِي حَقِّ المُحْصَنِ[1]).

المراد بالنَّاسخ والمنسوخ: بيان ما ينسخ وينسخ به من الأدلَّة.

واعلم أنَّه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسُّنة المُتواترة بمثلها والآحاد بمثلها، وأمَّا نسخ الكتاب بالسُّنة ونسخ السُّنة بالكتاب فقد أوردهما المُصنِّف في المسألة الأولى والثَّانية من هذا الفصل.

المسألة الأولى: فيما يكون أحدهما كتابًا والآخر سنةً، وهذا على نوعين:

الأوَّل: أن يكون المنسوخ كتابًا، والنَّاسخ سنَّة متواترة.

الثَّاني: أن يكون المنسوخ سنَّة متواترة والنَّاسخ كتابًا.

أمَّا بيان النَّوع الأوَّل فنقول: اتَّفق أكثر الأئمَّة على جواز نسخ الكتاب بالسُّنة المُتواترة، واحتجُّوا عليه بأنَّه لو لم يجُز لم يقع، وقد وقع؛ فإنَّ النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ رجم المحصن مع أنَّ آية الرَّجم شاملة له بقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾[2] الآية، يجب عليه الجلد بهذه الآية، ورَجَمه[3] النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ كما رجم ماعزًا، فيكون فعله ناسخًا للجلد في حقِّ المُحصن.

وفي هذا المثال نظر من وجوه:

---

(١) رواه البخاري (٦٨١٥)، ومسلم (١٦٩١) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وفيه: «فَهَلْ أَحْصَنْتَ».

(٢) النور: ٢.

(٣) كتب بين الأسطر في (ق): المحصن.

الأوَّل: أنَّه غير متواتر.

والثَّاني: أنَّه تخصيص[1]، ذكره المُصنِّفُ بعينه مثالاً للتَّخصيص.

والثَّالث: أنَّ الرَّجم ثبت بالآية المنسوخة تلاوتها الباقي حكمها: «الشيخ والشيخة إذا زنيا» الآية.

قال: (وَبِالعَكْسِ؛ كَنَسْخِ القِبْلَةِ[2]).

أي: نسخ السُّنة المُتواترة بالكتاب؛ كنسخ التَّوجُّه إلى بيت المقدس الثَّابت بالسُّنة بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[3].

وفي هذا المثال أيضًا نظر؛ لأنَّه لا نُسلِّم أنَّ التَّوجُّه إلى بيت المقدس ثبت بالسُّنة، بل بالقرآن وهو ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[4] فإنَّ فعله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بيانٌ له.

قال: (وَلِلشَّافِعِيِّ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قَوْلٌ يُخَالِفُهُمَا).

أي: نقل عنه قول في عدم جواز نسخ الكتاب بالسُّنة، وعدم جواز نسخ السُّنة بالكتاب.

قال: (دَلِيلُه فِي الأَوَّلِ: قَوْلُهُ تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾[5]. وَرُدَّ بِأَنَّ السُّنَّةَ وَحْيٌ أَيْضًا).

أي دليل الشَّافعي في الأوَّل قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ ننسأها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾[6] فإنَّه يدلُّ على أنَّ النَّاسخ خيرٌ من المنسوخ أو مثله، والسُّنة ليست

(١) كتب بحاشية (ق): وليس بنسخ، والبحث وقع في النَّسخ.

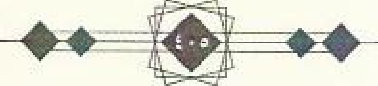
(٢) رواه البخاري (٤٠٣)، ومسلم (٥٢٦) من حديث ابن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا قال: بَيْنَا النَّاسُ بِقُبَاء فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ .. الحديث.

(٣) البقرة: ١٤٤.

(٤) الأنعام: ٧٢.

(٥) البقرة: ١٠٦.

(٦) البقرة: ١٠٦.



كذلك، وأيضًا لا بدَّ أن يكون الآتي هو الله لقوله تعالى: ﴿نَأْتِ﴾ فلا يجوز النَّسخ بالسُّنة؛ لأنَّ الآتي بالسُّنة هو الرَّسول، بخلاف القرآن فإنَّ الآتي به هو الله تعالى.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**وَرُدَّ بِأَنَّ السُّنَّةَ وَحْيٌ أَيْضًا**» يعني: الآتي بالسُّنة هو الله تعالى؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[1]، وأمَّا الخَير والمِثل فالمراد به: الأصلح في التَّكليف وأنفع في الثَّواب.

قال: (**وَفِيهِمَا قَوْلُهُ:** ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾[2]، **وَأُجِيبَ فِي الأَوَّلِ بِأَنَّ النَّسْخَ بَيَانٌ، وَعُورِضَ فِي الثَّانِي بِقَوْلِهِ تعالى:** ﴿تِبْيَانًا﴾[3]).

أي: دليل الشَّافعي في الصُّورتين وهو عدم جواز نسخ الكتاب بالسُّنة، وعكسه قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[4] وجه التَّمسُّك به في عدم جواز نسخ الكتاب بالسُّنة أنَّ الآية دالَّةٌ على أنَّ السُّنة بيانٌ لجميع القرآن، فلو كانت السُّنة ناسخةً لم تكن مبينة بل رافعة؛ لأنَّ النَّسخ رفعٌ، وأمَّا العكس فلأنَّه تقرَّر أنَّ السُّنة مبيِّنة للكتاب فلو كان الكتاب ناسخًا لها لا تكون السُّنة بيانًا، فلزم أن يكون كلُّ واحد منهما بيانًا للآخر، ولزم الدَّور، فالآية دالَّة على عدم جواز الصُّورتين.

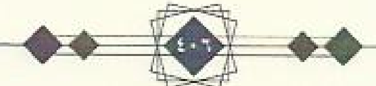
وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**وَأُجِيبَ فِي الأَوَّلِ بِأَنَّ النَّسْخَ بَيَانٌ، وَعُورِضَ فِي الثَّانِي بِقَوْلِهِ تعالى:** ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[5]».

تقرير الجواب الأوَّل: لا نُسلِّم أنَّ النَّسخ رفعٌ، بل بيَّنا أنَّه بيان انتهاء الحكم الشَّرعي فلا تنافي بين السُّنة والكتاب، فيجوز كونها بيانًا له.

وتقرير **الثَّاني**: المعارضة بقوله تعالى ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[6]، والسُّنة شيء فيكون الكتاب بيانًا له أيضًا، والنَّسخ بيان، وإنَّما قال عورض في الثَّاني، لأنَّه معارضة

---

(١) النجم: ٣-٤.
(٢) النحل: ٤٤.
(٣) النحل: ٨٩.
(٤) النحل: ٤٤.
(٥) النحل: ٨٩.
(٦) النحل: ٨٩.



لمقدِّمة[1] الدَّليل لا لنفس الدَّليل، والأولى في الجواب أن يقال: لا يخلو إمَّا أن يكون النَّسخُ[2] بيانًا أو رفعًا، فإن كان بيانًا لا يتَّجه التَّمسُّك الأوَّل؛ لأنَّ التَّمسُّك الأوَّل إنَّما يتمُّ لو كان النَّسخ رفعًا، وإن كان رفعًا لا يتَّجه التَّمسُّك الثَّاني؛ لأنَّ الرَّفع غير البيان فلا يلزم الدَّور.

قال: (الثَّانِيَةُ: لَا يُنْسَخُ المُتَوَاتِرُ بِالآحَادِ؛ لِأَنَّ القَاطِعَ لَا يُدْفَعُ بِالظَّنِّ).

اتَّفق الأئمَّة على جواز نسخ المتواتر بالآحاد قطعًا، واختلفوا في الوقوع، ولهذا قال المُصنِّف: «لا ينسخ» دون أن يقول: «لا يجوز» واستدلَّ المُصنِّف على عدم الوقوع بقوله: «لِأَنَّ القَاطِعَ لَا يُدْفَعُ بِالظَّنِّ».

قيل: دليل المُصنِّف ضعيفٌ؛ لأنَّ المقطوع هو أصل الحكم، لا دوامُه، والنَّسخ يرِد على الثَّاني لا على الأوَّل.

قلت: هذا الكلام دالٌّ على الجواز عقلًا، ولا نزاع فيه، وإنَّما النِّزاع في الوقوع [ولا دليل على الوقوع][3]، واستدلَّ المُصنِّف على عدم الوقوع، لا على عدم الجواز كما فهِمَ المُعترِض.

قال: (قِيلَ: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾[4] مَنْسُوخٌ بِمَا رُوِيَ: أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَى عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ[5]. قُلْنَا: ﴿لَّآ أَجِدُ﴾ لِلْحَالِ؛ فَلَا نَسْخَ).

استدلَّ الخَصم على الوقوع بقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ﴾[6] الآية، دلَّت الآيةُ على انحصار المُحرَّمات فيما ذكر في الآية وهي أربعة: الميتة والدَّم والخنزير وما ذبح لغير الله.

---

(١) في (ق): في مقدمة.

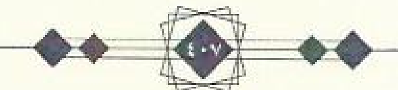
(٢) من (ق).

(٣) من (ق).

(٤) الأنعام: ١٤٥.

(٥) رواه البخاري (٥٥٣٠)، ومسلم (١٩٣٢) من حديث أبي ثعلبة الخُشني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٦) الأنعام: ١٤٥.



وروى عن النبي آحاد[1]: نهى عن أكل كلّ ذي نابٍ من السِّباع وذي مخلب من الطيور، فالآحاد نَسَخَت القرآن المتواتر، فهو واقع.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: ﴿لَآ أَجِدُ﴾ لِلْحَالِ؛ فَلَا نَسْخَ**» وتقريره: أنَّ الآية غير منسوخة؛ لأنَّ النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ كان مأمورًا بأن يقول لهم: لا أجد في هذه الحالة التي أنا فيها وفي الوحي الذين أوحي إليَّ في زمان الماضي غير هذه الأربع من المُحرَّمات، فبقي ما عداها على الإباحة[2] الأصليَّة، ولا دَلالة للآية على أنَّ في الزَّمان المستقبل لا يكون محرَّماتٌ أخرى، فقوله: «نهى عن أكل كلِّ ذي ناب» رفع الإباحة الأصليَّة، أو خصَّص مفهوم الآية، فلا يكون نسخًا.

قوله: «**لِلْحَالِ**» متعلِّق بقوله: ﴿لَآ أَجِدُ﴾، واللَّام بمعنى «في»[3] كما شرحته.

قال: (**الثَّالِثَةُ: الإِجْمَاعُ لَا يُنْسَخُ؛ لِأَنَّ النَّصَّ يَتَقَدَّمُهُ وَلَا يَنْعَقِدُ الإِجْمَاعُ بِخِلَافِهِ، وَلَا القِيَاسُ، بِخِلَافِ الإِجْمَاعِ**).

في هذه المسألة حكمان: الأول[4]: أنَّ الإجماع لا ينسخ، أي: لا يصير منسوخًا؛ لأنَّ النَّاسخ إمَّا أن يكون نصًّا أو إجماعًا آخَرَ أو قياسًا؛ لانحصار الأدلَّة الشَّرعية فيها، والكلُّ باطلٌ:

❁ **أمَّا النَّص**: فلتقدُّمه على الإجماع، فإنَّ الإجماع إنَّما ينعقد بعد زمن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ولا ينعقد في حياته؛ لأنَّ في ذلك الإجماع إن لم يكن قولُه فيه فلا ينعقد؛ لأنَّه رئيس المؤمنين، وإن كان قوله فيه فقوله أفاد الحكم، فلا فائدة لقول غيره، فالنَّصُّ مقدَّم على الإجماع، والنَّاسخ متأخِّر لِمَا عرفت من حدِّه.

❁ **وأمَّا الإجماع**: فلأنَّ الإجماع لا ينعقد على خلاف الإجماع، وإلَّا كان أحد الإجماعين خطأً.

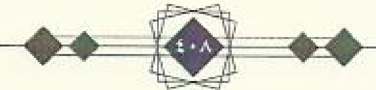
---

(١) في (ق): آحادًا.

(٢) من (ق).

(٣) في (ق): الفاء.

(٤) من (ق).



❁ **وأمَّا القياس**: فلأنَّ شرط العمل به أن لا يكون على خلاف الإجماع، كما ستعرفه في بابه إن شاء الله تعالى.

قال: (**وَلا يُنْسَخُ بِهِ، أَمَّا النَّصُّ وَالإِجْمَاعُ فَظَاهِرَانِ، وَأَمَّا القِيَاسُ فَلِزَوَالِهِ بِزَوَالِ شَرْطِهِ**).

هذا هو الحكم الثَّاني وهو أن لا يكون الإجماع ناسخًا؛ لأنَّ المنسوخ به إمَّا نص أو إجماع أو قياس، أمَّا القياس والإجماع فلا ينعقد الإجماع بخلافهما، فلمَّا كان معلومًا ممَّا تقدَّم أشار إليه بقوله: «أَمَّا النَّصُّ وَالإِجْمَاعُ فَظَاهِرَانِ» وأمَّا القياس فلأنَّ شرط صحَّة القياس أن لا يكون على خلاف الإجماع، فلمَّا انعقد الإجماع على خلافه زال شرطُ العمل به، وزوال المشروط بسبب زوال شرطه لا يسمَّى نسخًا وفيه شيء قد نبَّهتك قبلُ في ردِّه على أبي مسلم، فلا تغفُل.

فإن قلت: هذا الدَّليل بعَينه واردٌ في النَّص بأن يقال: شرط العمل بالنَّص أن لا يطرأ النَّاسخ، فإذا طرأ النَّاسخ زال شرط العمل به؛ فلا نسخ.

قلت: الفرق ظاهر، فإنَّ النَّص صحيح في نفسه ثابت في الواقع، طرأ النَّاسخ أم لا، بخلاف القياس فإنَّ صحَّته وانعقاده موقوف على عدم الإجماع.

قال: (**وَالقِيَاسُ إِنَّمَا يُنْسَخُ بِقِيَاسٍ أَجْلَى**).

اعلم أنَّ القياس لا ينسخ بنصٍّ وإجماع؛ لِما عرفت أنَّ القياس لا ينعقد على خلاف النَّص والإجماع، وإنَّما ينسخ بقياس أجلى دون المُساوي والأخفى، أمَّا المُساوي فلكونه ترجيحًا بلا مرجح، وأمَّا الأخفى فظاهر، مثاله: كما لو نهى النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ عن بيع البرِّ بالبرِّ متفاضلًا، وألحقنا السَّفرجل بالبرِّ في منع بيعه بجنسه متفاضلًا، ثمَّ جاء نصٌّ في بيع التُّفاح بالتُّفاح متفاضلًا، وكان قياس السَّفرجل على التُّفاح أجلى؛ لأنَّ الجامع بينه وبين البرِّ هو الطَّعم وهو حاصل في التُّفاح مع زيادة اللَّون والطَّعم والشَّكل، فإذا ألحقنا السَّفرجل بالتُّفاح في جواز البيع متفاضلًا كان القياس الثَّاني ناسخًا للأول لكونه أجلى.

قال: (الرَّابِعَةُ: نَسْخُ الأَصْلِ يَسْتَلْزِمُ نَسْخَ الفَحْوَى، وَبِالعَكْسِ؛ لِأَنَّ نَفْيَ اللَّازِمِ يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ المَلْزُومِ[1]).

هذه المسألة في بيان كون الفحوى منسوخًا وناسخًا.

اعلم أنَّك عرفت في مباحث الألفاظ أنَّ المعنى اللَّازم عن المُركَّب إن كان موافقًا لمعناه يسمَّى فحوى الخطاب؛ كتحريم الضَّرب اللَّازم عن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[2]، ومعنى ذلك المُركَّب المستلزم لهذا الفحوى يسمَّى أصل المعنى كتحريم التَّأفيف الذي هو منطوق هذه الآية المستلزمة لتحريم الضَّرب وسائر أنواع الأذى.

إذا عرفت هذا فنقول: اتَّفق العلماء على جواز نسخ الأصل والفحوى معًا، وأمَّا أنَّه هل يجوز نسخ أحدهما دون الآخر؟ ففيه خلاف، والمختار عند المُصنِّف: أنَّ نسخ كلٍّ واحد منهما يستلزم نسخ الآخر:

❁ أمَّا أنَّ نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى؛ فلأنَّ أصل الفحوى متفرِّع عليه، فإذا انتفى الأصل انتفى الفرع،

❁ وأمَّا استلزام نسخ الفحوى نسخَ الأصل وإليه أشار بقوله: «وبالعكس»؛ فلأنَّ الفحوى لازمٌ للأصل ونفي اللَّازم يستلزم نفي الملزوم.

قال: (وَالفَحْوَى يَكُونُ نَاسِخًا).

قيل: لأنَّ دَلالته إن كانت لفظيَّة فلا كلام في جواز كونه ناسخًا، وإن كانت عقليَّة فهي يقينيَّة فيقتضي النَّسخ، وفيه نظر؛ لأنَّ النَّاسخ لا بدَّ أن يكون حكمًا شرعيًّا[3].

قال: (الخَامِسَةُ: زِيَادَةُ صَلَاةٍ لَيْسَتْ بِنَسْخٍ قِيلَ: تُغَيِّرُ الوَسَطَ. قُلْنَا: كَذَا وَزِيَادَةُ العِبَادَةِ).

---

(١) في (ض): ملزومه. (٢) الإسراء: ٢٣.

(٣) كتب بحاشية (ق): والدلالة العقلية ليست حكمًا شرعيًا.



هذه المسألة في أنَّ الزِّيادة على النَّص هل تكون نسخًا أم لا؟

فنقول: اتَّفق العلماء على أنَّ زيادة عبادة مستقلَّة على العبادة كالحجِّ والصَّوم مثلًا ليست نسخًا لها، وكذا زيادة صلاة على الصَّلوات ليست بنسخ لها، خلافًا لأهل العراق فإنَّهم قالوا: تُغَيَّرُ الوسط والمحافظة على الوسط حكم شرعي، وقد غيَّره وارتفع، فيكون نسخًا؛ لقوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾[1].

وأجيب: بأنَّ كون الشَّيء وسطًا أو آخرًا أمر عقلي لا حكم شرعي، فلا يكون نسخًا، وإلَّا لزم أن يكون زيادة العبادة المستقلَّة نسخًا؛ لأنَّها تجعل العبادة الأخيرة غير أخيرة، وليس كذلك بالاتِّفاق، وإلى هذا أشار المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: كَذَا وَزِيَادَةُ الْعِبَادَةِ**» وفي هذا الجواب نظر؛ لأنَّه إنَّما يلزم ذلك أن لو أمر بالمحافظة على الأخيرة كما أمر بالمحافظة على الوسطى ليكون حكمًا شرعيًّا.

قال: (أَمَّا زِيَادَةُ رَكْعَةٍ وَنَحْوِهَا فَكَذَلِكَ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَنَسْخٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، وَفَرَّقَ قَوْمٌ بَيْنَ مَا نَفَاهُ الْمَفْهُومُ وَبَيْنَ مَا لَمْ يَنْفِهِ).

أي: وأمَّا زيادة ركعة ونحوها كزيادة سجود أو شرط فكذلك عند الشَّافعي، أي: ليست نسخًا. وقال الحنفيَّة: يكون نسخًا. وقال قوم: يُنظر في الزِّيادة فإن نفاها مفهومُ الأوَّل كان نسخًا كما لو قال: «في الغنم المعلوفة الزَّكاة» بعد أن قال: «في الغنم السَّائمة الزَّكاة»، وإن لم ينفِها[2] فلا يكون نسخًا؛ كزيادة التَّغريب على الجَلد، وعشرين سوطًا على حدِّ القَذف، ووصف الرَّقبة بالإيمان بعد إطلاقها.

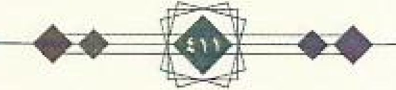
قال: (وَالْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ[3] بَيْنَ مَا يَنْفِي اعْتِدَادَ الْأَصْلِ وَبَيْنَ مَا لَا يَنْفِيهِ).

أي: وفرَّق القاضي عبد الجبَّار بين ما ينفي اعتداد الأصل، أي: إن كان الزِّيادة مخرجةً للأصل عن الاعتداد به، أي: موجبًا لاستئنافه لو فعل الأصلَ بدون الزِّيادة

(١) البقرة: ٢٣٨.

(٢) في (ق): ينفه.

(٣) زاد في (ق): فرق.



كما يفعله أو لا فإنَّه يكون نسخًا؛ كزيادة ركعة أو ركوع أو سجود وإن لم يكن كذلك بل لو فعله كان مقيَّدًا به دون الزِّيادة، وإنَّما يلزم ضمُّه إليه لا يكون نسخًا كزيادة التَّغريب على الجلد وعشرين على حدِّ القذف.

قال: (**وَقَالَ البَصْرِيُّ: إِنْ نَفَى مَا ثَبَتَ شَرْعًا كَانَ نَسْخًا، وَإِلَّا فَلَا، فَزِيَادَةُ رَكْعَةٍ عَلَى رَكْعَتَيْنِ نَسْخٌ؛ لِاسْتِعْقَابِهِمَا التَّشَهُّدَ، وَزِيَادَةُ التَّغْرِيبِ[1] عَلَى الجَلْدِ لَيْسَ بِنَسْخٍ**).

أي: وقال أبو الحسين البصري: إن كان الزَّائد رافعًا لحكم ثابت بدليل شرعي كان نسخًا، سواءٌ كان ثبوتُه بالمنطوق أو بالمفهوم، وإن كان رافعًا لِمَا ثبت بدليل عقلي أي: البراءة الأصليَّة فلا.

قال الإمام: هذا التَّفصيل أحسن من غيره، وقال الآمِدي وابن الحاجب: إنَّه المختار، ثمَّ إنَّ المُصنِّف مثَّل لهذا التَّفصيل بمثالين: الأوَّل للأول والثَّاني للثاني، وذلك ظاهر؛ لأنَّ[2] زيادة ركعة على ركعتين بتقدير كون الرَّكعتين تمامًا نسخٌ؛ لأنَّ الزَّائد رفع وجوب التَّشهُّد بعد الرَّكعتين وهو حكم شرعي، أمَّا زيادة التَّغريب على الجَلد رفعَ البَراءةَ الأصليَّة، وهي حكم عقليٌّ فليس بنسخ، ولا بدَّ من تقييد الرَّكعتين بالتَّمام لئلَّا يرد السُّؤال بأنَّ محلَّ التَّشهُّد آخِرَ الصَّلاة وركعتين ليستا بآخر الصَّلاة.

قال: (**خَاتِمَةٌ: النَّسْخُ يُعْرَفُ بِالتَّأْرِيخِ، فَلَوْ قَالَ الرَّاوِي: «هَذَا سَابِقٌ» قُبِلَ، بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ: «مَنْسُوخٌ»؛ لِجَوَازِ أَنْ يَقُولَ عَنِ اجْتِهَادِهِ[3] وَلَا نَرَاهُ**).

الغرض من هذا البحث بيان الطُّرق التي يُعرف بها النَّاسخ والمنسوخ، ولمَّا كان ذلك متعلقًا بجميع أنواع النَّسخ ذكره آخرًا وسمَّاه خاتمة.

حاصله: أنَّ النَّسخ قد يعرف:

❁ بنصِّ الشَّارع، بأن يقول: هذا ناسخ وذاك منسوخ، أو كنتُ نهيتكم عن كذا فافعلوه،

---

(١) رواه البخاري (٢٦٩٥)، ومسلم (١٦٩٧) من حديث أبي هريرة وزيد بن خالد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٢) في (ق): فإن. (٣) في (ض): اجتهاد.



أو بالتَّاريخ، بأن كان هذا في سنة كذا وذلك في سنة كذا، وهذا مكي وذاك مدني، لو قال هذا مقدَّم على ذلك قُبل، أمَّا لو قال: «هذا ناسخ» لم يُقبل، لأنَّه ربَّما يقول باجتهاده ولا نراه[1].

(١) كتب بحاشية (ض): فلا يلزمنا قبوله.



قال: (الكِتَابُ الثَّانِي: فِي السُّنَّةِ، وَهُوَ قَوْلُ الرَّسُولِ وَفِعْلُهُ، وَقَدْ سَبَقَ مَبَاحِثُ القَوْلِ، وَالكَلَامُ فِي الأَفْعَالِ وَطُرُقِ ثُبُوتِهَا، وَذَلِكَ فِي بَابَيْنِ).

السُّنة لغةً: العادة والطَّريقة، واصطلاحًا: عبارة عن فعل الرَّسول وقوله وتقريره.

ولمَّا كان تقريره عبارة عن كفِّ النَّفس عن إنكار شيء صُنع بحضرته داخلًا في فعله لم يذكره المُصنِّف، والمراد من القول والفعل ما ليس للإعجاز، وإنَّما أتى بـ «أو» ليعلم أنَّ كلًّا منهما سنَّة، وقد سبق مباحث القول من الأمر والنَّهي والعام والخاص والمُطلَق والمُقيَّد وغيرها، والكلام الآن في أفعاله والطُّرق التي يثبت بها الأفعال وهي الأخبار، جعل المُصنِّف ذلك في البابين.

قال: (البَابُ الأَوَّلُ: فِي أَفْعَالِهِ، وَفِيهِ مَسَائِلُ.

الأُولَى: الأَنْبِيَاءُ مَعْصُومُونَ لا يَصْدُرُ عَنْهُمْ ذَنْبٌ إِلَّا الصَّغَائِرُ سَهْوًا، وَالتَّقْرِيرُ مَذْكُورٌ فِي كِتَابِ «المِصْبَاحِ»[1]).

هذه المسألة مقدِّمةٌ لما بعدها؛ لأنَّ الاستدلال بأفعالهم متوقِّف[2] على عصمتهم فنقول: العصمة ملكةٌ نفسانيَّة تمنع صاحبها عن الفجور، ولمَّا كان بيان عصمة الأنبياء مسألة من مسائل علم الكلام، أحال المُصنِّف عليه، وقال: والتَّقرير مذكور في كتاب «المصباح في علم الكلام» من مصنَّفاته، ونحن تابعناه في توضيحه وتقريره في كتب الكلام إن شاء الله تعالى.

قال: (الثَّانِيَةُ: فِعْلُهُ المُجَرَّدُ يَدُلُّ عَلَى الإِبَاحَةِ عِنْدَ مَالِكٍ، وَالنَّدْبِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ، وَالوُجُوبِ عِنْدَ ابْنِ سُرَيْجٍ وَأَبِي سَعِيدٍ الإِصْطَخْرِيِّ وَابْنِ خَيْرَانَ، وَتَوَقَّفَ الصَّيْرَفِيُّ، وَهُوَ المُخْتَارُ؛ لِاحْتِمَالِهَا وَاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ مِنْ خَصَائِصِهِ).

---

(١) «مصباح الأرواح في أصول الدين» (ص١٨٣).

(٢) في (ق): يتوقف.

اعلم أنَّ فعل النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ إن كان من أفعال الجِبلِّية كالقيام والقعود والأكل والشُّرب فلا نزاع في الإباحة، وما سوى ذلك إن كان من خصائصه فواضح أيضًا؛ إذ لا شركة للأمَّة معه، وإن لم يكن من خواصِّه، فإن كان بيانًا لمجمل فحكمُه ما بيَّنه في الإيجاب وغيره، وإن لم يكن بيانًا وعَلِمْنا صفته من وجوب وندب بالنِّسبة إليه عَلَيْهِ السَّلَامُ، إمَّا ببيانه أو بقرينة أو امتثال أو غير ذلك فحكمُ أمَّته كحكمه، هذا إذا كان قرينةٌ عيَّنت جهةَ فِعلِه من الوجوب والإباحة والنَّدب، أمَّا إذا لم يكن قرينةٌ ففيه أربع مذاهبَ، وهذا القسم مسألة الكتاب.

واحترز عمَّا تقدم بقوله: «**وَفِعْلُهُ الْمُجَرَّدُ يَدُلُّ عَلَى الإِبَاحَةِ عِنْدَ مَالِكٍ، وَالنَّدْبِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ، وَالْوُجُوبِ عِنْدَ ابْنِ سُرَيْجٍ وَأَبِي سَعِيدٍ الإِصْطَخْرِيِّ وَابْنِ خَيرَانَ، وَتَوَقَّفَ الصَّيْرَفِيُّ، وَهُوَ الْمُخْتَارُ؛ لِاحْتِمَالِهَا**» أي: احتمال هذه الوجوه من الوجوب والنَّدب والإباحة، واحتمال كونه من خصائصه عَلَيْهِ السَّلَامُ.

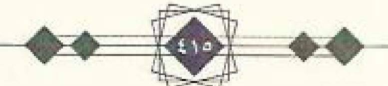
قال: (احْتَجَّ الْقَائِلُ بِالإِبَاحَةِ بِأَنَّ فِعْلَهُ لَا يُكْرَهُ وَلَا يَحْرُمُ، وَالأَصْلُ عَدَمُ الْوُجُوبِ وَالنَّدْبِ فَبَقِيَ الإِبَاحَةُ، وَرُدَّ بِأَنَّ الْغَالِبَ عَلَى فِعْلِهِ الْوُجُوبُ أَوِ النَّدْبُ).

استدلَّ القائلون بأنَّ فعله المُجرَّد يدلُّ على الإباحة بأنَّ فعلَه لا يكون مكروهًا لشرفه المانع عن ارتكاب المكروهات، ولا محرَّمًا لعصمته، فيكون إمَّا واجبًا أو مندوبًا أو مباحًا، والأصل عدم الوجوب والنَّدب؛ لاشتمالهما على الزِّيادة، والأصل عدمها فبقي المباح.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «وَأُجِيبَ بِأَنَّ الْغَالِبَ عَلَى فِعْلِهِ الْوُجُوبُ أَوِ النَّدْبُ» فيكون الحمل على الإباحة حملًا على المرجوح المغلوب وهو ممتنع.

قال: (وَبِالنَّدْبِ بِأَنَّ قَوْلَهُ تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾[1] يَدُلُّ عَلَى الرُّجْحَانِ، وَالأَصْلُ عَدَمُ الْوُجُوبِ).

(١) الأحزاب: ٢١.



أي: احتجَّ القائل بأنَّ فعله المجرَّد مندوبٌ بقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[1] يدلُّ على الرجحان؛ لكون الأسوة موصوفة بالحسنة، والحسنة لها رجحان، والرجحان يحتمل الوجوب والنَّدب، والأصل عدم الوجوب فبقي النَّدب.

قيل: وفيه نظرٌ؛ لأنَّ كون الأسوة حسنة لا يقتضي رجحان الفعل، إذ الحسن ما ليس بمنهيٍّ عنه شرعًا كما عرفت، والمباح حسن أيضًا.

قلت: المراد بالحسنة في الآية الحسنة اللُّغوية لا الشَّرعية، ويفهم من الحسن اللُّغوي الرجحان بالضَّرورة، وجواب هذا الاحتجاج سيأتي في جواب احتجاج القائل بالوجوب.

قال: (**وَبِالوُجُوبِ بِقَوْلِهِ تعالى**: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾[2]، ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾[3]، ﴿ما آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[4]، **وَإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ عَلَى وُجُوبِ الغُسْلِ بِالْتِقَاءِ الخِتَانَيْنِ؛ لِقَوْلِ عَائِشَةَ** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «**فَعَلْتُهُ أَنَا وَرَسُولُ الله** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **فَاغْتَسَلْنَا**»[5]. **وَأُجِيبَ بِأَنَّ المُتَابَعَةَ هُوَ الإِتْيَانُ عَلَى وَجْهِهِ**).

أي: احتجَّ القائل بالوجوب بالنص والإجماع.

أمَّا النَّص فأمور:

❁ منها قوله تعالى: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ﴾[6] فأمر باتِّباعه، والأمرُ للوجوب.

❁ ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾[7] فإنَّه يدلُّ على أنَّ

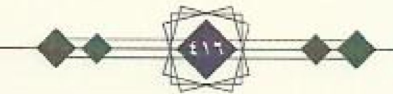
---

(١) الأحزاب: ٢١. (٢) الأنعام: ١٥٥.

(٣) آل عمران: ٣١. (٤) الحشر: ٧.

(٥) رواه الترمذي (١٠٨) وقال: حسن صحيح، والنسائي في «الكبرى» (١٩٤)، وابن ماجه (٦٠٨).

(٦) الأعراف: ١٥٨. (٧) آل عمران: ٣١.



محبَّة الله تعالى مستلزمةٌ للمتابعة، ومحبَّته واجبة إجماعًا، ولازم الواجب واجب فيكون المتابعة واجبة.

❁ ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[1].

وجه الدَّلالة أنَّ الأخذ هنا معناه الامتثال، ولا شكَّ أنَّ الفعل الصَّادر من الرَّسول قد آتانا إياه، فيكون امتثاله واجبًا بالآية.

وأمَّا الإجماع: فلأنَّ الصَّحابة اختلفوا في وجوب الغسل من الجِماع من غير إنزال فسألوا عائشة فقالت: «فَعَلْتُ أَنَا وَرَسُولُ الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاغْتَسَلْنَا»[2].

فأجمعوا على الوجوب.

وأجاب عن الدَّليلين للقائلين بالنَّدب والقائلين بالوجوب بقوله: وأجيب بأن المتابعة هو الإتيان على وجهه.

تقريره: أنَّ المتابعة هي الإتيان بمثل فعله على الوجه الذي أتى به من الوجوب أو غيره، حتى لو فعله على وجه النَّدب ففعلناه على وجه الوجوب لم يكن متابعة، فحينئذٍ يلزم أن يكون الأمر بالمتابعة موقوفًا على معرفة جهةِ فِعلِه، فما لَم نَعرِفْ لم نكن مأمورين بالمتابعة.

قال: (﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ﴾[3] **مَعْنَاهُ: وَمَا أَمَرَكُمْ، بِدَلِيلِ**: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ﴾[4]).

هذا هو الجواب عن الآية الثَّالثة، وتقريره أنَّ ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ﴾ معناه: ما أمركم، بدليل أنَّه ذكر في مقابلته ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ﴾.

قال: (**وَاسْتِدْلَالُ الصَّحَابَةِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»**[5]).

---

(١) الحشر: ٧.

(٢) رواه الترمذي (١٠٨) وقال: حسن صحيح، والنسائي في «الكبرى» (١٩٤)، وابن ماجه (٦٠٨).

(٣) الحشر: ٧. (٤) الحشر: ٧.

(٥) رواه مسلمٌ (١٢٩٧) من حديث جابرٍ رضي الله عنه.

إشارة إلى جواب الإجماع، توجيهه: أنَّ الصَّحابة إنَّما أجمعوا بوجوب الغسل لا بمجرَّد فعله بل مع قرينة معيَّنة جهة فعله وهي قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ**»، والنِّزاع وقع في فعله المجرَّد عن القَرينة، وهذا الجواب صحيح إن كان السُّؤال وقع في الحجِّ [فإنَّ الحديث واردٌ في أركان الحجِّ فلا بدَّ أن يكون السُّؤال أيضًا فيها][1] لكن لفظ المُصنِّف عامٌّ.

قال: (**الثَّالِثَةُ: جِهَةُ فِعْلِهِ تُعْلَمُ إِمَّا بِتَنْصِيصِهِ، أَوْ بِتَسْوِيَتِهِ بِمَا عُلِمَ جِهَتُهُ، أَوْ بِمَا عُلِمَ أَنَّهُ امْتِثَالُ آيَةٍ دَلَّتْ عَلَى أَحَدِهِمَا أَوْ بَيَانُهَا**).

لمَّا تقدَّم أنَّ متابعة النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ مأمور بها، وشرطُ المتابعة العلمُ بجهة فعله من الوجوب والنَّدب والإباحة، طفق يُبيِّن قواعد بها يعرف جهةُ فعله، وهي **إمَّا عامٌّ**، يعني يعرف بها الأنواع الثَّلاثة الوجوب والنَّدب والإباحة، **وإمَّا خاصة** ببعضها.

فالعام أربعة أشياء:

أولها: التَّنصيص بأن يصرِّح النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ بأنَّ هذا الفعل واجب أو مندوب أو مباح.

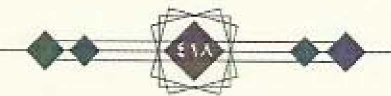
الثَّاني: التَّسوية بأن يفعل فعلًا ثمَّ يقول: هذا الفعل[2] مثل الفعل الفلاني، وقد عُلم جهة ذلك الفعل.

الثَّالث: أن يعلم أنَّ ذلك الفعل امتثال آية دالَّة على أحد هذه الوجوه الثَّلاثة بالتَّعيين، وإليه أشار بقوله: «أو بما علم أنَّه امتثال آية دلَّت على أحدها» وهو معطوف على قوله: «بتنصيصه».

الرَّابع: أن يعلم أنَّ ذلك الفعل بيانُ آية مجملة دالَّة على أحد الأحكام من الوجوب والنَّدب والإباحة؛ فإنَّ البيان موافق للمبيَّن، وإلى هذا أشار بقوله: «أو بيانها»، وهو مرفوع عطفًا على قوله: «امتثال».

---

(١) من (ق). (٢) من (ق).



قال: (وَخُصُوصًا الوُجُوبُ بِأَمَارَاتِهِ؛ كَالصَّلَاةِ بِأَذَانٍ وَإِقَامَةٍ، وَبِكَوْنِهِ مُوَافَقَةَ نَذْرٍ، أَوْ مَمْنُوعًا لَوْ لَمْ يَجِبْ؛ كَالرُّكُوعَيْنِ فِي الخُسُوفِ[1]).

أي: ويعلم خصوصًا، أمَّا الوجوب فبثلاثة أشياء:

الأوَّل: بعلامات دالَّة على كونه واجبًا؛ كالأذان والإقامة للصَّلاة.

الثَّاني: أن يكون موافقًا لفعل نَذَره، كما إذا قال: «إن شُفِيتُ فلله أن أصوم يوم الخميس» فشفي فصام.

الثَّالث: أن يكون الفعل ممنوعًا حرامًا لو لم يكن واجبًا؛ كالركوع الثَّاني في الخسوف، وبهذا الطَّريق يستدلُّ على وجوب الخِتان[2].

قيل: لكنَّه ينتقض بسجود السَّهو وسجود التِّلاوة في الصَّلاة وغيرها ورفع اليدين على التَّوالي في التَّكبيرات في صلاة العيد.

قلت: دلَّ على[3] كونه مندوبًا تركه تارة والإتيان به تارة[4].

قال: (وَالنَّدْبُ بِقَصْدِ القُرْبَةِ مُجَرَّدًا، وَكَوْنِهِ قَضَاءً لِمَنْدُوبٍ).

أي: ويعلم النَّدب خصوصًا بأمرين:

أحدهما: أن يعلم أنَّه قصد القُربة وتجرَّد ذلك عن أمارة الوجوب فإنَّه يدلُّ على أنَّه مندوب، والمراد بالقُربةِ القُربةُ فقط؛ إذ لو كان للوجوب لم تكن القُربة فقط بل للامتثال أيضًا.

قال: «وَكَوْنِهِ قَضَاءً لِمَنْدُوبٍ».

إشارة إلى الأمر الثَّاني الذي يعرف به النَّدب وهو أن يكون قضاءً لمندوب؛ لأنَّ القضاء يماثل الأداء، فلمَّا كان الأداء مندوبًا فكذا القضاء.

---

(١) رواه البخاري (١٠٤٤)، ومسلم (٩٠١) من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

(٢) كتب بين الأسطر في (ض)، وحاشية (ق): فإن لم يكن واجبًا لكان كشف العورة حرامًا.

(٣) ليست في (ق).

(٤) كتب بين الأسطر في (ق): لأنَّه لو كان واجبًا لما يتركه.

قيل: فيه نظر؛ لأنَّ من نام جميع الوقت قضاؤه واجبٌ مع أنَّه لا يماثل الأداء؛ لأنَّ الأداء غير واجب.

قلت: هذا النَّظر مردود؛ لأنَّه لم يفرِّق بين الأداء لغةً والمؤدَّى، وكذا بين القضاء والمقضيِّ، ويعرف المندوب أيضًا بأن يُداوَم على الفعل ثمَّ يتركه من غير نسخ كما أشرتُ إليه في جواب النَّقض بسجود السَّهو وسجود التِّلاوة.

قال: (الرَّابِعَةُ: الفِعْلَانِ لا يَتَعَارَضَانِ).

التَّعارض بين الأمرين: تقابلُهما على وجهٍ يمنع كلُّ واحد منهما مقتضَى صاحبه، ولا يُتصوَّر التَّعارض بين الفعلين بحيث يكون أحدُهما ناسخًا للآخر أو مخصِّصًا له؛ لأنَّهما إن لم تتناقض أحكامُهما فلا تَعارُض، وإن تناقضت فكذلك؛ لأنَّه يجوز أن يكون الفعل في وقت واجبًا، وفي مثل ذلك الوقت بخلافه من غير أن يكون مبطِلًا لحكم الأوَّل؛ لأنَّه لا عموم للأفعال سواءٌ كانا متماثلين كصلاة الظُّهر في وقتين فيختص كلُّ واحد بوقتها، أو مختلفين وجاز اجتماعهما كالصَّلاة والصَّوم في وقتٍ واحد، أو لم يجتمعا كالصَّوم والأكل في يومين، فلا تعارُض في هذه الأقسام أصلًا، بل إمَّا أن يقع التَّعارض بين القولين وقد ذكره المُصنِّف في الكتاب السَّادس، أو بين القول والفعل وهو مسألة الكتاب ها هنا، وله ثلاث أحوال يكون القول[1] مقدَّمًا وعكسه، أو جُهل الحال.

قال: (فَإِنْ عَارَضَ فِعْلُهُ الوَاجِبُ اتِّبَاعُهُ قَوْلًا مُتَقَدِّمًا نَسَخَهُ).

هذا هو الحال الأوَّل، حاصله: أنَّ النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ إذا فعل فعلًا وقام دليل على أنَّه يجب علينا اتِّباعُه فإنَّه يكون ناسخًا للقول المُتقدِّم عليه، سواء كان القول عامًّا كما إذا قال: صوم يوم كذا واجب علينا، ثمَّ أفطر ذلك اليوم وقال الدَّليل على وجوب الاتباع، أو خاصًّا به، أو خاصًّا بنا.

---

(١) من (ق).

قال: (وَإِنْ عَارَضَ مُتَأَخِّرًا عَامًّا فَبِالعَكْسِ، وَإِلَّا فَإِنِ اخْتَصَّ بِهِ نَسَخَهُ فِي حَقِّهِ، وَإِنِ اخْتَصَّ بِنَا خَصَّصَنَا قَبْلَ الفِعْلِ، وَنُسِخَ عَنَّا بَعْدَهُ).

إشارة إلى الحال الثَّاني وهو أن يكون القول متأخِّرًا عن الفعل المذكور وقام الدَّليل على وجوب الاتِّباع علينا، فإن لم يكن دليلٌ على تكرُّر[1] الفعل فلا تعارض، ولم يذكره المُصنِّف لظهوره، وإن قام الدَّليل على تكرُّر الفعل عليه وعلى أمَّته فالقول المتأخِّر قد[2] يكون عامًّا أي متناولاً له ولأمَّته، وقد يكون خاصًّا به، وقد يكون خاصًّا بنا:

۞ فإن كان القول عامًّا كان ناسخًا للفعل المُتقدِّم، كما إذا صام عاشوراء وقام الدَّليل على وجوب اتِّباعه وتكرُّره، ثمَّ قال: لا يجب علينا صوم عاشوراء، وإليه أشار بقوله: «**وَإِنْ عَارَضَ مُتَأَخِّرًا عَامًّا فَبِالعَكْسِ**» أي: وإن عارض فعلَه الواجب اتِّباعُه قولًا متأخِّرًا عامًّا فإنَّه يكون القول ناسخًا للفعل.

۞ وإن كان خاصًّا به، كما إذا قال: «لا يجب عليَّ صوم عاشوراء» فليس فيه تعارض بالنِّسبة إلى الأمَّة؛ لعدم تعلُّق القول بهم فيستمر تكليفهم به.

۞ وأمَّا في حقِّه عَلَيْهِ السَّلَامُ فإنَّ القول يكون ناسخًا للفعل، وإليه أشار بقوله: «وإن اختص به نسخه في حقِّه وإن كان خاصًّا بنا» كما إذا قال: «لا يجب عليكم صوم يوم عاشوراء» فلا تعارض فيه بالنِّسبة إليه عَلَيْهِ السَّلَامُ فيستمر تكليفه به، وأمَّا في حقنا فإنَّه يدلُّ على عدم التَّكليف بذلك الفعل.

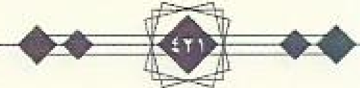
ثمَّ إن ورد قبل صدور الفعل منَّا كان مخصِّصًا، أي: مبيِّنًا لعدم الوجوب علينا، وإن ورد بعد صدور الفعل منَّا فلا يمكن حَملُه على التَّخصيص لاستلزامه تأخيرَ البيان عن وقت الحاجة، فيكون ناسخًا لفعله المُتقدِّم.

قال: (وَإِنْ جُهِلَ التَّارِيخُ فَالأَخْذُ بِالقَوْلِ فِي حَقِّنَا لِاسْتِبْدَادِهِ).

---

(١) في (ق): تكرار.

(٢) في (ق): إن.



هذا هو الحال الثَّالث وهو أن يكون المجهول من المتأخِّر والمُتقدِّم غيرُ معلوم، أي: لا نعلم أيهما[1] متقدِّم وأيهما متأخِّر ففيه ثلاثة مذاهب:

الأوَّل: الأخذ بالقول في حقِّنا، وهو المختار عند المُصنِّف؛ لظهور القول واستقلاله في الدَّلالة، بخلاف الفِعل فإنَّ الفعلَ يحتاج إلى القول بخلاف العكس.

الثَّاني: الأخذ بالفعل، لأنَّه مشاهد فهو أوضح، ولهذا تبيَّن الأشكال الهندسية بالخُطوط دون القول.

وثالثها: التَّوقُّف لتساوي القول والفعل في الدَّلالة.

قال: (**الخَامِسَةُ: أَنَّه عَلَيهِ السَّلامُ قَبْلَ النُّبُوَّةِ تُعُبِّدَ بِشَرْعٍ، وَقِيلَ: لا، وَبَعْدَهَا فَالأَكْثَرُ عَلَى المَنْعِ، وَقِيلَ: أُمِرَ بِالِاقْتِبَاسِ، وَيُكَذِّبُهُ انْتِظَارُهُ الوَحْيَ وَعَدَمُ مُرَاجَعَتِهِ وَمُرَاجَعَتِنَا**).

اختلفوا في أنَّ النبي هل كان متعبدًا بشرع أحد من الأنبياء أم لا؟ فيه ثلاثة مذاهب:

أحدها: نعم، واختاره المُصنِّف، وعبَّر عنه بقوله: «**تُعُبِّدَ**» بضم التَّاء وكسر الباء مجهولًا أي: كُلِّف، ولم يستدلَّ عليه لعدم فائدته الآن، وعلى المختار قيل: بشرع نوح، وقيل: إبراهيم، وقيل: موسى، وقيل: عيسى، وقيل: بشرع آدم، وقيل: جميع الشَّرائع شرع له.

والثَّاني: لا؛ إذ لو كان مكلَّفًا لوجب عليه الرُّجوع إلى علمائها وكتبها ولو كان لنُقِل.

الثَّالث: الوقف[2]، وأمَّا بعد النبوة فالأكثرون على أنَّه ليس متعبدًا بشرع أصلاً، واختاره الإمام والمُصنِّف، قيل: بل كان متعبدًا بذلك أي: مأمورًا بأخذ الأحكام من كتبهم، وإليه أشار المُصنِّف بقوله: «**وَقِيلَ: أُمِرَ بِالِاقْتِبَاسِ**»، وردَّه المُصنِّف بثلاثة أوجه:

الأوَّل: أنَّه كان ينتظر الوحي مع وجود تلك الأحكام في شرع من قبله.

---

(١) كتب بين الأسطر في (ق): من القول والفعل.

(٢) في (ق): التوقف.

الثَّاني: أنَّه كان لا يراجع كتبهم ولا أَخبارَهم في الوقائع.

الثَّالث: أنَّ أمَّته لا يجب عليهم المراجعة.

قال: (**قِيلَ: رَاجَعَ لِلرَّجْمِ**[1]. **قُلْنَا: لِلإِلْزَامِ**).

اعترض الخَصم بأنَّه راجَعَ في الرَّجم إلى التَّوراة.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: لِلإِلْزَامِ**» يعني: أنَّ رجوعه عَلَيْهِ السَّلَامُ ما كان لاستفادة حكم بل كان لإلزامهم، فإنَّهم أنكروا كونه في التَّوراة.

قال: (**اسْتُدِلَّ بِآيَاتٍ أُمِرَ فِيهَا بِاقْتِفَاءِ الأَنْبِيَاءِ. قُلْنَا: فِي أُصُولِ الشَّرِيعَةِ وَكُلِّيَاتِهَا**).

استدلَّ الخَصم على أنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ كان متعبِّدًا بشرع مَن قبله بآياتٍ أمر فيها باقتفاء الأنبياء.

وأجاب **المُصنِّف** بأنَّ المراد وجوبُ المتابعةِ في الأشياء التي لم تختلف باختلاف الشَّرائع وهي أصول الدِّين وكلياته الخمس أي: حفظ الدِّين والنَّفس والأموال والعقول والأنساب، على هذا جرى كلام الشَّارحين في هذا الموضع.

وأنا أقول: لا يجوز لآحاد المؤمنين التَّقليد في أصول الدِّين فكيف يجوزُ لمَن هو سيِّد الأوَّلين والآخرين من الأنبياء والمرسلين، بل الحقُّ أنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ أُمر باتِّباعهم[2] في مكارم الأخلاق ومحاسن[3] العادات كما قال: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾[4].

---

(١) رواه البخاري (٣٦٣٥)، ومسلم (١٦٩٩) من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وفيه: «مَا تَجِدُونَ فِي التَّوْرَاةِ فِي شَأْنِ الرَّجْمِ».

(٢) في (ق): باقتفائهم.

(٣) في (ض): ومحال.

(٤) الأعراف: ١٩٩.



قال: (البَابُ الثَّانِي: فِي الأَخْبَارِ. وَفِيهِ فُصُولٌ).

لمَّا فرَغ من مباحث الأفعال شرَع في مباحث الأخبار.

اعلم أنَّ الخبَر قسم من أقسام الكلام، وهو يُطلق على اللِّساني والنَّفساني، والخلاف في أنَّه حقيقة فيهما فيكون مشتركًا أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر كالخلاف في الكلام، وقد عرفت تعريفه في بحث الألفاظ أنَّه الذي يحتمل الصِّدق والكذب، ثمَّ إنَّ الخبَر من حيث هو خبر يحتمل الصِّدق والكذب، لكنَّه قد يقطع بصدقه أو كذبه لأمور خارجة، وقد لا يقطع بواحد منهما، فصار الخبر ثلاثة أقسام، فكلُّ قسم فصل.

وصِدق الخبَر: مطابقته للواقع، وكذبه: عدمها، فلا واسطة، وعليه الأكثر وعليه التَّعويلُ.

قال: (الأَوَّلُ: فِيمَا عُلِمَ صِدْقُهُ، وَهُوَ سَبْعَةٌ:

الأَوَّلُ: مَا عُلِمَ وُجُودُ مُخْبَرِهِ بِالضَّرُورَةِ أَوِ الِاسْتِدْلَالِ.

الثَّانِي: خَبَرُ اللهِ تعالى، وَإِلَّا لَكُنَّا فِي بَعْضِ الأَوْقَاتِ أَكْمَلَ مِنْهُ تعالى.

الثَّالِثُ: خَبَرُ رَسُولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالمُعْتَمَدُ دَعْوَاهُ الصِّدْقَ وَظُهُورُ المُعْجِزِ عَلَى وَفْقِهِ.

الرَّابِعُ: خَبَرُ كُلِّ الأُمَّةِ؛ لِأَنَّ الإِجْمَاعَ حُجَّةٌ.

الخَامِسُ: خَبَرُ جَمْعٍ عَظِيمٍ عَنْ أَحْوَالِهِمْ.

السَّادِسُ: الخَبَرُ المَحْفُوفُ بِالقَرَائِنِ.

السَّابِعُ: المُتَوَاتِرُ وَهُوَ خَبَرٌ بَلَغَتْ رُوَاتُهُ مِنَ الكَثْرَةِ مَبْلَغًا أَحَالَتِ العَادَةُ تَوَاطُؤَهُمْ عَلَى الكَذِبِ، وَفِيهِ مَسَائِلُ).

قوله: «وجود مخبَره» هو بفتح الباء اسم مفعول.

وما علم صدقه: إمَّا بالضَّرورة مثل الواحد نصف الاثنين، وإمَّا بالاستدلَّال والنَّظر مثل العالم حادث.

الثَّاني: خبَر الله تعالى، وإلَّا لكنَّا في بعض الأوقات وهو وقتُ صدقنا وكذبه أكملَ منه[1].

الثَّالث: خبَر الرَّسول، والمعتمد في صدقه دعواهُ الصِّدقَ في كلِّ الأمور وظهور المعجزة عَقِيبَ هذه الدعوى.

الرَّابع: خبَر كلِّ الأمة؛ لأنَّ الإجماع حجَّة.

الخامس: خبَر جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب عن شيء من أحوالهم؛ كالشَّهوة والنَّفرة؛ فإنَّه لا يجوز أن تكون كلُّها كذبًا.

السَّادس: الخبَر المحفوف بالقرائن؛ كخبَر مِلك بموت ولده ولا مريض عنده سواه مع خروج النِّساء على هيئة منكرة من البكاء ونشر الشَّعر وخروج الملك خلف الجنازة فإنَّه يفيد العلم.

السَّابع: الخبَر المتواتر. التَّواتر: التَّتابع لغةً، واصطلاحًا: خبَرٌ بلغت رواته [في الكثرة][2] مبلغًا أحالَ العقل تواطؤهم على الكذب.

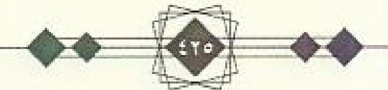
قال: (**الأُولَى: أَنَّهُ يُفِيدُ العِلْمَ مُطْلَقًا، خِلَافًا لِلسُّمَنِيَّةِ، وَقِيلَ: يُفِيدُ عَنِ المَوْجُودِ لَا عَنِ المَاضِي**).

الخبر المتواتر يفيد العلم مطلقًا. وقالت السُّمنية: لا يفيد مطلقًا. وقال قوم: إن كان عن موجود أفاد العلم وإن كان عن ماضٍ فلا.

والسُّمنية: بضم السين وفتح الميم: قوم من عبدة الأوثان.

(١) كتب بحاشية (ض): تعالى الله سبحانه وتعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

(٢) من (ق).



قال: (لَنَا: أَنَّا نَعْلَمُ ضَرُورَةً وُجُودَ البِلَادِ النَّائِيَةِ وَالأَشْخَاصِ المَاضِيَةِ).

يعني الدَّليل على أنَّ المتواتر يفيد العلم أنَّا نعلم بالضَّرورة وجود البلاد النَّائية والأشخاص الماضية، النَّائية أي: البعيدة؛ كقسطنطينية، والأشخاص الماضية كأفلاطون وأبي عليّ بن سينا.

قال: (قِيلَ: نَجِدُ التَّفَاوُتَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْلِنَا: الوَاحِدُ نِصْفُ الِاثْنَيْنِ. قُلْنَا: لِلِاسْتِئْنَاسِ).

قوله: «بينه» أي: بين المتواتر وغيره من البديهيَّات والمحسوسات، مثل: الواحد نصف الاثنين.

اعترض الخَصم بأنَّا لا نُسلِّم أنَّ المتواتر يفيد العلم بديهة؛ لأنَّا نجد التَّفاوت بين الخبَر المتواتر كوجود جالينوس، وبين قولنا: الواحد نصف الاثنين، فإنَّ العقل يجزم به بخلاف الخبر المتواتر.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «قُلْنَا: لِلِاسْتِئْنَاسِ» تقريره: أنَّ التَّفاوت بسبب الإلفِ والمؤانسة للنَّفس، فإنَّ الإلف والمؤانسة سبب سرعة الجزم، وعدم الإلف والاستئناس سبب بطء الجزم، لا أنَّ في ذاتهما تفاوت حتى يحتمل النَّقيض فمنع التَّفاوت وأسند بالاستئناس.

قال: (الثَّانِيَةُ: إِذَا تَوَاتَرَ الخَبَرُ أَفَادَ العِلْمَ، وَلَا حَاجَةَ إِلَى نَظَرٍ، خِلَافًا لِإِمَامِ الحَرَمَيْنِ وَالحُجَّةِ وَالكَعْبِيِّ، وَالبَصْرِيِّ، وَتَوَقَّفَ المُرْتَضَى).

ذهب الجمهور إلى أنَّ العلم الحاصل عَقِيبَ التَّواتر ضروريٌّ لا يحتاج إلى نظر وكسب وهو الأصحُّ، واختاره المُصنِّف، وذهب إمام الحرمين والحُجَّة والكعبي وأبو الحسين البصري إلى أنَّه نظري.

واعلم أنَّ لفظ حجة الإسلام خطأ، لأنَّه قائل بأنَّه ضروري وينكر على الكعبي وغيره من القائلين بأنَّه نظري، صرَّح في كتابه «المستصفى» وتوقَّف المرتضى من الشِّيعة.

قال: (لَنَا: لَوْ كَانَ نَظَرِيًّا لَمْ يَحْصُلْ لِمَنْ لَا يَتَأَتَّى لَهُ[1] كَالبُلْهِ وَالصِّبْيَانِ).

استدلَّ المُصنِّف على مذهبه بأنَّه لو كان العلم الحاصل عَقِيبَ التَّواتر نظريًّا لَما حصل هذا العلم لمن ليس من أهل النَّظر والكسب كالبُله والصِّبيان، وليس كذلك، بل العلم بالبلاد النَّائية كالإسكندرية والأشخاص الماضية كأبي حنيفة والشَّافعي حاصلٌ للكلِّ بحيث لا يمكن إنكاره.

قال: (قِيلَ: يَتَوَقَّفُ عَلَى العِلْمِ بِامْتِنَاعِ تَوَاطُئِهِمْ عَلَى الكَذِبِ وَأَنْ لَا دَاعِيَ لَهُمْ إِلَى الكَذِبِ. قُلْنَا: حَاصِلٌ بِقُوَّةٍ قَرِيبَةٍ مِنَ الفِعْلِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى نَظَرٍ).

احتجَّ الخصم على أنَّ العلم الحاصل عقيب التَّواتر نظريٌّ بأنَّ هذا العلم يتوقَّف على العلم بامتناع التَّواطؤ، أي: توافق المخبرين على الكذب، وعلى العلم بأن لا داعي لهم إلى الكذب من حصول منفعة أو دفع مضرَّة، وصورة القياس هكذا هذا خبرٌ من غير تواطؤ المخبِرين على الكذب ولا داعي إليه، وكلُّ خبَر كذلك فهو مفيد للعلم فهذا الخبَر مفيد للعلم، ولمَّا كان العلم متوقِّفًا على هذا النَّظر كان نظريًّا وهو المطلوب.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «قلنا: حاصل بقوَّة قريبة من الفعل» يعني: توقُّف العلم على هذا النَّظر قريبة من الفعل، أي: هذا النَّظر وإن كان بالقوَّة لكنَّها قريبة من الفعل فإنَّه من قبيل قضايا قياستها[2] معها، أي: إذا حصل طرفا المطلوب في الذِّهن حصلت هذه المقدِّمات من غير تعب وتأمُّل، وأنت خبير بأنَّ هذا بعيدٌ من البُله والصِّبيان.

قال: (الثَّالِثَةُ: ضَابِطُهُ إِفَادَةُ العِلْمِ، وَشَرْطُهُ أَنْ لَا يَعْلَمَ السَّامِعُ ضَرُورَةً، وَأَنْ لَا يَعْتَقِدَ خِلَافَهُ لِشُبْهَةٍ أَوْ تَقْلِيدٍ، وَأَنْ يَكُونَ سَنَدُ المُخْبِرِينَ إِحْسَاسًا بِهِ، وَعَدَدُهُمْ مَبْلَغًا يَمْتَنِعُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الكَذِبِ).

أي: لا حاجة بكون الخبر متواترًا اعتبار حال المخبِرين من العدالة وغيرها، بل

(١) في (ق): منه النظر.

(٢) في (ق): قياساتها.



يكفي اعتبار السَّامع حال نفسه، فإذا أفاد الخبرُ العلمَ بالمخبَر عنه عَلِمَ أنَّه متواتر وأنَّ جميع شرائطه موجودة، وإن لم يُفِدِ العلم تبيَّن أنَّه لم يتواتر بعدُ، وشرائطه أربع: اثنان منها في السَّامع، واثنان في المخبرين.

أمَّا المعتبران في السَّامع:

فأحدهما: أن لا يعلم السَّامع ذلك المخبَر عنه ضرورةً؛ لأنَّه لو كان السَّامع عالمًا به[1] ضرورةً لم يُفده بمجرَّده[2] التَّواترُ شيئًا؛ لأنَّ إفادته إن كان للمخبَر عنه[3] فهو تحصيل للحاصل، أو بقرينة وهما محالان في الضَّروريات.

والثَّاني: أن لا يعتقد خلاف المخبَر عنه لشبهةٍ إن كان السَّامع من أهل العلم، أو تقليدٍ إن كان من العوامِّ، فإنَّ ارتسام ذلك في ذهنه واستقراره فيه واعتقاده له يمنعه من قبول غيره والإصغاء إليه، كما قال النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**حُبُّكَ الشَّيءَ يُعْمِي وَيُصِمُّ**»[4].

وهذا الشَّرط اعتبره المُرتضى من الشِّيعة زاعمًا أنَّ نصًّا على إمامةِ عليٍّ قد تواتر، وما أفاد العلم عند الخَصم لاعتقاده خلافَه، أمَّا لخواصهم فلِلشُّبه، وأمَّا لعوامهم فللتَّقليد كما أنَّ المسلمين يُخبِرون اليهود بنبوَّة محمد، ولم يحصل لهم العلم؛ لشُبهٍ حصلت لهم في دينهم.

وأمَّا الشَّرطان المعتبران في المخبرين:

أمَّا أحدهما: فأن يكون سندُ المخبِرين الإحساس، أي: يكون المخبَر عنه من المحسوسات، حتى لو أخبَر جميع العالم عن معقول لا يحصل العلم فإنَّ المطلوب صدور الخبَر عن العلم الضَّروري.

---

(١) من (ق).

(٢) ليست في (ق).

(٣) في (ق): عنه بمجرده.

(٤) رواه أبو داود (٥١٣٠) من حديث أبي الدَّرداء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقال العراقي في «تخريج الإحياء» (٢٦٣٦): إسناده ضعيف. اهـ.

وثانيهما: عدد المخبرين يبلغ مبلغًا يمتنع بحسب العادة أن يتواطؤوا على الكذب، ويختلف ذلك باختلاف المخبرين والوقائع والقرائن.

قال: (وَقَالَ القَاضِي: لا يَكْفِي الأَرْبَعَةُ، وَإِلَّا لأَفَادَ قَوْلُ كُلِّ أَرْبَعَةٍ فَلَا يَجِبُ تَزْكِيَةُ شُهُودِ الزِّنَا لِحُصُولِ العِلْمِ بِالصِّدْقِ أَوِ الكَذِبِ، وَتَوَقَّفَ فِي خَمْسَةٍ[1]).

أي القاضي أبو بكر قال: لا يكفي في إفادة العلم خبرُ أربعة؛ إذ لو أفاد العلم قول أربعة صادقين لكان العلم حاصلًا في كلِّ أربعة صادقين؛ لأنَّ أحكام الأمْثال واحد فلم يحتج في شهود الزِّنا إلى التَّزكية؛ لأنَّه إن حصل العلم بصدقهم فلا حاجة إلى التَّزكية، وليس كذلك.

وتوقَّف القاضي في خمسة أي: تردد؛ لاحتمال أنَّه لا يفيد ولإفادة[2] كلِّ خمسة فلم يحتج[3] إلى التَّزكية في شهود الزِّنا، وليس كذلك، ويحتمل أن يفيد العلم والتَّزكية لاحتمال كذب واحد فيبقى أصل الحُجَّة، بخلاف الأربعة فعند كذب واحد لا يبقى أصل الحُجَّة.

قال: (وَرُدَّ بِأَنَّ حُصُولَ العِلْمِ بِفِعْلِ اللهِ تعالى فَلَا يَجِبُ[4] الِاطِّرَادُ، وَبِالفَرْقِ بَيْنَ الشَّهَادَةِ وَالرِّوَايَةِ).

أي: وَرُدَّ قولُ القاضي أنَّه لا يكفي أربعة بأنَّ حصول العلم بفعل الله تعالى عنده وعند الأشاعرة فلا يجب الاطِّراد؛ لجواز أن يخلق الله العلم[5] بقول أربعةٍ دون أربعة، وبالفرق بين الشَّهادة والرِّواية.

توجيهه: أن نقول: لا نُسلِّم أنَّه لو كفى قولُ أربعة في حصول العلم في الرِّواية لكفى في الشَّهادة، فإنَّ الفرق ثابتٌ بينهما لفظًا ومعنى:

---

(١) في (ض): مع الخمسة.
(٢) في (ق): وإلا لإفادة.
(٣) في (ق): فلا يحتاج.
(٤) في (ق): يوجب.
(٥) ليست في (ق).



❁ أمَّا لفظًا فظاهر؛ إذ لفظ الرِّواية غير لفظ الشَّهادة،

❁ وأمَّا معنى فإنَّ في الشَّهادة يمكن تواطؤهم على الكذب لعداوة، بخلاف الرِّواية.

قال: (وَشُرِطَ اثْنَا عَشَرَ كَنُقَبَاءِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعِشْرُونَ؛ لِقَوْلِهِ تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ﴾[1]، وأربعون؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[2] وَكَانُوا أَرْبَعِينَ، وَسَبْعُونَ؛ لِقَوْلِهِ: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ﴾[3]، وَثَلَاثُ مِئَةٍ وَبِضْعَ عَشَرَةَ عَدَدُ أَهْلِ بَدْرٍ، وَالكُلُّ ضَعِيفٌ).

لأنَّها تقييدات بلا دليل، وما ذكروه على تقدير صحَّتها يجوز أن تكون تلك من خواص المعدودين لا من الأعداد.

قال: (ثُمَّ إِنْ أَخْبَرُوا عَنْ عِيَانٍ فَذَاكَ، وَإِلَّا فَيُشْتَرَطُ ذَلِكَ فِي كُلِّ الطَّبَقَاتِ).

يعني أنَّه إن أخبَر المخبِرون عن إحساس المخبَر عنه فذاك المطلوب، وإلَّا أي: وإن لم يخبروا[4] عن إحساس ومشاهدة فيشترط الإحساس في كلّ الطَّبقة حتى يستوي الطَّرفان والوسط، ولا يعتبر بالعيان[5] فيه؛ لأنَّ العيان هو الرُّؤية، والمتواتر أعمُّ من أن يكون مستندًا إلى الرُّؤية أو غيرها فالإحساس خير [فقول المصنف العيان على..][6].

قال: (الرَّابِعَةُ: لَوْ أَخْبَرَ وَاحِدٌ بِأَنَّ[7] حَاتِمًا أَعْطَى دِينَارًا، وَآخَرُ بِأَنَّهُ[8] أَعْطَى جَمَلًا، وَهَلُمَّ جَرًّا، تَوَاتَرَ فِي القَدْرِ المُشْتَرَكِ لِوُجُودِهِ فِي الكُلِّ).

التَّواتر قد يكون لفظيًا وهو ما تقدَّم، وقد يكون معنويًا وهو أن يخبر عدد يستحيل

---

(1) الأنفال: ٦٥.

(2) الأنفال: ٦٤.

(3) الأعراف: ١٥٥.

(4) في (ق): يخبر.

(5) في (ق): العيان.

(6) من (ق).

(7) في (ض): أن.

(8) في (ض): أنه.

العقل تواطؤهم على الكذب عن واقعةٍ واحدة بعبارات مختلفة وألفاظ متغايرة، فالمتواتر هو القدر المشترك؛ كشجاعة عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وسخاوة حاتم؛ لوجوده في كلّ واحد من تلك الأخبار.

قوله: «جَرًّا» منصوب على المصدر أي: يجرجر، أي: تعال تجرجرًا.



قال: (الفَصْلُ الثَّانِي: فِيمَا عُلِمَ كَذِبُهُ[1]:

الأَوَّلُ: مَا عُلِمَ خِلَافُهُ ضَرُورَةً أَوِ اسْتِدْلَالًا.

الثَّانِي: مَا لَوْ صَحَّ لَتَوَاتَرَ لِتَوَفُّرِ الدَّوَاعِي عَلَى نَقْلِهِ كَمَا نَعْلَمُ أَنْ لَا بَلْدَةَ بَيْنَ مَكَّةَ وَالمَدِينَةِ أَكْبَرُ مِنْهُمَا؛ إِذْ لَوْ كَانَ لَنُقِلَ).

الخبر الذي يقطع بكذبه قسمان:

الأوَّل: الخبر الذي علمنا أنَّ المخبَر عنه بخلافه ضرورة؛ كقولنا: النَّار حارَّة، فلو قال قائل: النَّار باردة، علمنا أنَّه كذب ضرورة، أو استدلالًا؛ كقول القائل: العالم قديم، أو خبر بخلاف خبر الله تعالى.

الثَّاني: الخبر الذي لو صحَّ لتواتر لكثرة الدَّواعي إلى نقله، إمَّا لتعلُّقه بأصول الدِّين كالإمامة، فلو كان نصٌّ دلَّ على إمامة عليٍّ لوجب أن يتواتر لتعلُّقه بأصول الدِّين، ومخالفتُه إمَّا كفر أو بدعة، أو لغرابته كوقوع الخطيب أو المؤذن من المنبر أو المنارة، ولهذا يعلم أن لا بلدة بين مكَّة والمدينة أكبر منهما؛ إذ لو كان لنُقل.

وفي «المحصول» أنَّه قسم ثالث للخبر الذي يقطع بكذبه وهو ما ينقل عن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ بعد استقرار الأخبار، ثمَّ بُحث عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرُّواة.

قال: (وَادَّعَتِ الشِّيعَةُ أَنَّ النَّصَّ[2] دَلَّ عَلَى إِمَامَةِ عَلِيٍّ[3]، وَلَمْ يَتَوَاتَرْ كَمَا لَمْ تَتَوَاتَرِ

---

(1) زاد في المنهاج ص١٤١: وهو قسمان.

(2) في (ق): نصًّا.

(3) قال ابن الملقن في «تذكرة المحتاج» (٤٤): كذبوا، بل النصُّ موضوعٌ، فمن ذلك حديث ابن مسعود وأبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ذكرهما ابن الجوزي في «موضوعاته» (١/ ٣٤٥).

الإِقَامَةُ وَالتَّسْمِيَةُ وَمُعْجِزَةُ الرَّسُولِ. قُلْنَا: الأَوَّلَانِ مِنَ الفُرُوعِ وَلَا كُفْرَ وَلَا بِدْعَةَ فِي مُخَالَفَتِهِمَا، بِخِلَافِ الإِمَامَةِ، وَأَمَّا تِلْكَ المُعْجِزَاتُ فَلِقِلَّةِ المُشَاهِدِينَ).

أنكرت الشِّيعة القسم الثَّاني، أي: ما توفَّر الدَّواعي على نقله لا يلزم أن يتواتر، فإنَّ نصًّا دلَّ على إمامة عليٍّ ولم يتواتر مع توفُّر الدَّواعي إلى نقله كما لم تتواتر الأمور المهمَّة المتكرِّرة كالإقامة والتَّسمية في الصَّلاة ومعجزات الرَّسول؛ كحَنين الجِذع، وتسبيح الحَصى.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: قلنا: الأولان من الفروع، والمخطئ فيهما ليس بكافر ولا مبتدع، ولذلك لم تتوفَّر الدَّواعي إلى نقله، بخلاف الإمامة فإنَّها من أصول الدِّين ومخالفتها كفر أو بدعة، أمَّا المعجزات فعدم تواترها لقلَّة المشاهدين لها.

فإن قلت: للشِّيعة أن يقولوا: لم يتواتر النَّص الدَّال على إمامة عليٍّ لقلَّة السَّامعين، أو لاشتغالهم، أو نسي بعضهم فلم تتواتر، أو تواتر ولم يُفد العلمَ لسوء اعتقاد الخصم؟

قلت: مسألة الإمامة مسألة عظيمة شهيرة بين الصَّحابة، فلو كان نصٌّ لأظهروه وتناقلوا حتى يبلغ حدَّ التَّواتر، وأيضًا كان اللَّائق بحال الرَّسول عَلَيْهِ السَّلَامُ أن يلقيه إلى جمع كثير يبلغوا حدَّ التَّواتر كالقرآن.

فإن قلت: لا أقل من أن يكون من خبر الآحاد، والعمل بخبر الواحد واجب عندكم.

قلت: لا في[1] المسائل الأصوليَّة[2]، ولئن سلَّمنا فذاك النَّص معارَض بنصٍّ دلَّ على إمامة أبي بكر، وهو أقوى، والعمل بالأقوى لازم.

قال: (مَسْأَلَةٌ: بَعْضُ مَا نُسِبَ إِلَى الرَّسُولِ كَذِبٌ؛ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «سَيُكْذَبُ

(١) في (ق): من.

(٢) كتب بحاشية (ق): أي: لا يجب العمل بالآحاد في المسائل الأصولية.



عَلَيَّ»[1]، وَلِأَنَّ مِنْهَا مَا لَا يَقْبَلُ التَّأْوِيلَ فَيَمْتَنِعُ صُدُورُهُ عَنْهُ).

حاصل هذه المسألة أنَّ بعض الأخبار المنسوب إلى الرَّسول كذبٌ قطعًا؛ لأمرين:

أحدهما: أنَّه عَلَيهِ السَّلَامُ قال: «**سيُكذب عليّ**»، فإن صحَّ هذا الحديث فسيقع مدلوله ويُكذب عليه، وإن لم يصحَّ فهذا الحديث كذبٌ عليه.

فإن قلت: «**سيُكذب**» مستقبل ولا يلزم منه وقوع الكذب.

قلت: كان مستقبلًا في زمن قبل هذا القول، أمَّا الآن فماضٍ فلا بدَّ من وقوعه.

الثَّاني: أنَّ من الأخبار المنسوبة إلى النبي عَلَيهِ السَّلَامُ منها ما لا يمكن إجراؤه على الظَّاهر، ولا يقبل التأويل؛ فيمتنع صدوره عنه.

قال: (وَسَبَبُهُ نِسْيَانُ الرَّاوِي، أَوْ غَلَطُهُ، أَوِ افْتِرَاءُ المَلَاحِدَةِ لِتَنْفِيرِ العُقَلَاءِ عَنْهُ).

سبب وقوع الكذب إمَّا من السَّلف أو من الخَلف، أمَّا السَّلف إن كانوا صالحين فلا يتعمَّدون الكذب وإلَّا لم يكونوا صالحين، فسبب الكذب من جهتهم يحتمل أمرين:

الأوَّل: نسيان الرَّاوي زيادةً بها يصحُّ الخبَر في اللَّفظ، وذلك أنَّهم كانوا لا يكتبون ويعتمدون على الحفظ فربَّما طال العهد فنسُوا، كما رُوي أنَّه عَلَيهِ السَّلَامُ قال: «**التَّاجِرُ فَاجِرٌ**»[2]. فقالت عائشة: ذاك في المُدلِّس، فنُسي المُدلِّس.

---

(١) قال ابن الملقن في «تذكرة المحتاج» (٤٨): لم أره كذلك، نعم في أفراد مسلم (٧) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ دَجَّالُونَ كَذَّابُونَ، يَأْتُونَكُمْ مِنَ الْأَحَادِيثِ بِمَا لَمْ تَسْمَعُوا أَنْتُمْ...».

(٢) ذكره ابن الجوزي في «الموضوعات» (٢/ ٢٣٨) من حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقال: لا يصح. وعند الترمذي (١٢١٠) من حديث رفاعة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقال: حسن صحيح: «إِنَّ التُّجَّارَ يُبْعَثُونَ يَوْمَ القِيَامَةِ فُجَّارًا، إِلَّا مَنِ اتَّقَى اللهَ، وَبَرَّ، وَصَدَقَ».

الثَّاني: غلطه بأن أراد أن ينطق بلفظ فسبق إلى غيره ولم يشعر، أو كان الرَّاوي ممَّن يرى نقل الخبَر بالمعنى فأبدل مكان اللَّفظ المسموع لفظًا آخر لا يطابقه بظنٍّ أنَّه يطابقه، وإمَّا لأنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ كان يحكي ذلك عن الغير فظُنَّ أنَّه من جهته؛ ولهذا كان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذا أحسَّ بداخلٍ استأنف الحديثَ ليُكمل له، ويقرب من هذا أنَّ أبا هريرة كان يروي أخبارَ النبيِّ، وكعب الأحبار يروي أخبار اليهود والسَّامعون ربَّما التبس أحد المرويين بالآخر.

وأمَّا مِن خَلَفٍ فما روى الملاحدة افتراءً على النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ لينفِّروا النَّاس عن دينه.





قال: (الفَصْلُ الثَّالِثُ: فِيمَا ظُنَّ صِدْقُهُ وَهُوَ خَبَرُ العَدْلِ الوَاحِدِ، وَالنَّظَرُ فِي الطَّرَفَيْنِ: الأَوَّلُ: فِي وُجُوبِ العَمَلِ بِهِ).

هذا هو القسم الثَّالث من أقسام الخبر وهو ما لا يُعلم صدقُه ولا كذبُه، وله ثلاثة أحوال:

(١) إمَّا أن يكون صدقه غالبًا وهو خبر العدل الواحد،

(٢) وعكسه وهو خبر الفاسق،

(٣) وما يستوي الأمران فيه؛ كخبر المجهول.

ولم يتعرَّض المُصنِّف للقسمين الأخيرين لعدم وجوب العمل بهما كما سيأتي.

وأشار إلى الأوَّل بقوله: «فِيمَا ظُنَّ صِدْقُهُ» فإنَّ ظنَّ الصِّدق من لوازم رجحان احتماله، وعرَّفه بقوله: «هُوَ خَبَرُ العَدْلِ الوَاحِدِ»، احترز بالعدل عن القسمين الأخيرين، وبالواحد عن المتواتر سواء كان مستفيضًا وهو الذي زادت رُواتُه على ثلاثة، أو غير مستفيض، ومقصود الفصل منحصر في طرفين: الأوَّل في وجوب العمل وقد اختلفوا فيه.

قال: (دَلَّ السَّمْعُ عَلَيْهِ، وَقَالَ ابْنُ سُرَيْجٍ وَالقَفَّالُ وَالبَصْرِيُّ: دَلَّ العَقْلُ أَيْضًا، وَأَنْكَرَ قَوْمٌ لِعَدَمِ الدَّلِيلِ، أَوْ لِلدَّلِيلِ عَلَى عَدَمِهِ شَرْعًا أَوْ عَقْلًا، وَأَحَالَهُ آخَرُونَ، وَاتَّفَقُوا عَلَى الوُجُوبِ فِي الفَتْوَى وَالشَّهَادَةِ وَالأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ).

اختار الأكثرون أنَّ العمل به واجب بدليل سمعي، وقال ابن سُريج والقفَّال والبصري: دلَّ عليه العقل أيضًا، وأنكر قوم وجوب العمل به، ثمَّ اختلف هؤلاء فقال فرقة منهم: لأنَّه لم يثبت على الوجوب دليل ولو ثبت لأوجبناه. وقال فرقة أخرى:

إنما لا يجب، لأنَّه قام الدَّليل على عدم الوجوب، واختلف هؤلاء فقال بعضهم: ذلك الدَّليل المانع له شرعي[1]، وقال بعضهم: عقلي، وإلى هذين المذهبين أشار بقوله: «شرعًا أو عقلًا»، ثمَّ اتَّفق الخصوم على وجوب العمل في الفتوى والشَّهادة والأمور الدُّنيويَّة كإخبار الطبيب وغيره بمضرَّة شيء، وإخبار شخص عن المالك أنَّه منع من التَّصرُّف في ثماره بعد أن أباحها.

اعلم أنَّ المُصنِّف ذكر الوجوب، وذكر الإمامُ الجوازَ.

قال: (**لَنَا وُجُوهٌ: الأَوَّلُ: أَنَّهُ تعالى أَوْجَبَ الحَذَرَ بِإِنْذَارِ طَائِفَةٍ مِنَ الفِرْقَةِ، وَالإِنْذَارُ: الخَبَرُ المُخَوِّفُ، وَالفِرْقَةُ ثَلَاثَةٌ، فَالطَّائِفَةُ وَاحِدٌ أَوِ اثْنَانِ.**

قِيلَ: لَعَلَّ لِلتَّرَجِّي.

قُلْنَا: تَعَذَّرَ فَحُمِلَ عَلَى الإِيجَابِ لِمُشَارَكَتِهِ فِي التَّوَقُّعِ).

احتجَّ المُصنِّف على وجوب العمل بخبر الواحد بثلاثة أوجه:

الأوَّل: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[2].

تقرير الاحتجاج به أن نقول: إن الله تعالى أوجب الحذر، أي: الاحتراز عن الشَّيء بإنذار طائفة من الفرقة فيلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد.

أمَّا المقدِّمة الأولى: أي أنَّ الله أوجب الحذر فلأنَّه قال: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، ولعلَّ للتَّرجِّي، والتَّرجِّي على الله محالٌ، فتعيَّن حمل اللَّفظ على المجاز وهو الطَّلب أي الإيجاب[3] إطلاقًا للملزوم وإرادة اللَّازم؛ لأنَّ المُترجِّي طالبٌ لما يرجوه فالطَّلب من لوازم التَّرجِّي، فالله طالب للحذر لأنَّ الطَّلب هو الأمر بالحذر.

---

(١) كتب بين الأسطر في (ض): مثل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) قوله: أي الإيجاب. ليس في (ق)، وهو حاشية في حاشيتها.



وأمَّا المقدمة الثَّانية: فلأنَّ الأمر للوجوب وهو ظاهر فيجب الحذر عند إنذار الواحد أو الاثنين وهو المطلوب من وجوب العمل بخبر الواحد، وإلى هذا أشار المُصنِّف بقوله: «قيل: لعلَّ للتَّرجِّي»، وهو على الله محالٌ فلا تعذُّر، فحُمل على الإيجاب لمشاركته في التَّوقُّع.

اعلم أنَّ استدلَّال المُصنِّف على أنَّ الضَّمير في ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا۟﴾، ﴿وَلِيُنذِرُوا۟﴾ للنَّافرين الذَّاهبين إمَّا على تقدير أنَّ الضَّمير للمقيمين الملازمين للنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ كما قاله بعض المُفسِّرين، فتكون الآية: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ﴾ أي: خرج إلى الغزو، ويقيم أكثرهم في صحبة النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ حتى يتفقَّهوا في صحبته ولينذروا النَّافرين إذا رجعوا إليهم، فعلى هذا لا حجَّة فيها؛ لأنَّ الباقين أكثر من النَّافرين.

قال: (قِيلَ: الإِنْذَارُ: الفَتْوَى. قُلْنَا: يَلْزَمُ تَخْصِيصُ الإِنْذَارِ وَالقَوْمِ بِغَيْرِ المُجْتَهِدِينَ، وَالرِّوَايَةُ يَنْتَفِعُ بِهَا المُجْتَهِدُ وَغَيْرُهُ).

اعترض الخَصمُ على هذا الاستدلال بثلاثة أوجه:

الأوَّل: لا نُسلِّم أنَّ الإنذار الخبرُ المخوِّفُ، بل الإنذار هو الفتوى، وقول الواحد فيه مقبول؛ إذ هو اللَّائق بالفقه؛ لأنَّ الفقه إنَّما يحتاج إليه في الفتوى لا في الرِّواية.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: يَلْزَمُ تَخْصِيصُ الإِنْذَارِ وَالقَوْمِ بِغَيْرِ المُجْتَهِدِينَ**» يعني: من حمل الإنذار على الفتوى تخصيص الآية من وجهين:

الأوَّل: تخصيص الإنذار بالفتوى، والإنذار أعمُّ من الفتوى والرِّواية.

والثَّاني: تخصيص القوم في قوله: ﴿وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ﴾ بغير المجتهدين أي: بالمُقلِّدين؛ لأنَّ المجتهد لا يقلِّد المجتهد في فتواه، بخلاف ما إذا حمل على الرِّواية فإنَّه ينتفي التَّخصيصان:

❁ أمَّا الأوَّل وهو الفتوى فواضح.

❁ وأمَّا الثَّاني: فلأنَّ الرِّواية ينتفع بها المجتهد والمُقلِّد، أمَّا المجتهد ففي الأحكام، وأمَّا المُقلِّد ففي الانزجار وحصول الثَّواب.

قال: (قِيلَ: فَيَلْزَمُ أَنْ يَخْرُجَ مِنْ كُلِّ ثَلَاثَةٍ وَاحِدٌ. قُلْنَا: خُصَّ النَّصُّ فِيهِ).

وليس كذلك إجماعًا، وأجاب المُصنِّف بقوله: «قلنا: خص النَّص فيه» يعني أنَّ النَّص عامٌّ في أن يخرج من كلِّ ثلاثة واحد، وقبول خبر الواحد ووجوب العمل به، لكن خصَّ النَّص في أن يخرج من كلِّ ثلاثة واحد بالإجماع؛ لئلَّا يتعطَّل معايش النَّاس وبقي على عمومه في الإنذار ووجوب العمل بخبر الواحد، ولا يلزم من التَّخصيص فيه[1] تخصيصه في قبول رواية واحد ووجوب العمل به.

قال: (الثَّانِي: أَنَّهُ لَوْ لَمْ يُقْبَلْ لَمَا عُلِّلَ بِالفِسْقِ؛ لِأَنَّ مَا بِالذَّاتِ لَا يَكُونُ بِالغَيْرِ، وَالتَّالِي بَاطِلٌ؛ لِقَوْلِهِ تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[2]).

هذا هو الدَّليل الثَّاني على وجوب العمل بخبر الواحد، تقريره: أنَّ خبَر الواحد لو لم يكن مقبولًا واجبَ العمل به لكان مردودًا بالذَّات، فلا يعلَّل ردُّه بالفسق، والتالي باطل، لأنَّه علَّل ردَّه بالفسق في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[3] فعلَّل قبول قول الفاسق بالتَّبيين، فإنَّ ترتُّب الحكم على الوصف المناسب بالفاء يدلُّ على العِلِّيَّةِ فيكون التَّبيين معلَّلًا بالفسق والتَّبيين هو طلب[4] ظهور صدق الخبر فيكون الخبر لذاته مقبولًا، وعدم قبوله موقوفٌ على ظهور صِدقِه، فإذا انتفى الفسق الذي هو علَّة التَّبيين بقي كون الخبر الواحد مقبولًا لذاته وهو المطلوب.

قال: (الثَّالِثُ: القِيَاسُ عَلَى الفَتْوَى وَالشَّهادَةِ).

---

(١) كتب بين الأسطر في (ق): أي: في الخروج من كل ثلاثة واحد.

(٢) الحجرات: ٦.

(٣) الحجرات: ٦.

(٤) من (ق).



هذا هو الدَّليل الثَّالث على وجوب العمل بخبر الواحد وهو القياس على الفتوى والشَّهادة، والجامع ظهور المصلحة أو دفع المفسدة.

قال: (قِيلَ: يَقْتَضِيَانِ شَرْعًا خَاصًّا، وَالرِّوَايَةُ عَامًّا).

فرَّق الخَصم بين الرِّواية والفتوى والشَّهادة فبَطَلَ القياس، وتقريره: أنَّ الفتوى والشَّهادة يقتضيان شرعًا أي: حكمًا خاصًّا في حقِّ شخص واحد، هو المستفتي والمشهود له بخلاف الرِّواية، فإنَّها تقتضي حكمًا عامًّا في حقِّ الكُلِّ، ولا يلزم من تجويز قبول خبر الواحد في حقِّ شخص معيَّن يُخطئ أو يُصيب تجويزُه في حقِّ الكلِّ؛ فإنَّ خطره وضرره أعظم من الواحد.

قال: (قُلْنَا: يُرَدُّ[1] بِأَصْلِ الفَتْوَى).

يعني أنَّ هذا الفرق مردودٌ بمشروعيَّة أصل الفتوى فإنَّ اتِّباع الظَّن لا يختصُّ بمسألة ولا بشخص، أو نقول: مردودٌ بأصل الفتوى يعني إفتاءُ المفتي لا يختصُّ بذلك المستفتي، بل يعم كلَّ من وقع مثل واقعته، وقد يقال: الرِّواية أكثرُ عمومًا من الفتوى؛ لأنَّ الرِّواية حكم على المجتهدين والمُقلِّدين، والفتوى حكمٌ على المُقلِّدين فقط، فيكون الخطر في الرِّواية أعظمَ، ولا يلزم من قبول ما خطرُه أيسَرُ، وهو الفتوى قبولُ ما خطرُه أعظمُ، وهو قبولُ خبر الواحد وبطَل القياس، فالأحسن في قبول خبر الواحد أن يستدلَّ بأنَّه كان النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ يَبعَثُ الرَّسولَ بالأحكام إلى النَّاس، والرَّسول يُبلِّغُ حكمَ النبي إليهم، وأجمع الصَّحابة على وجوب قبوله والعمل به، وكان في زمن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ واجب العمل به فكذا بعده؛ إذ لا قائل بالفصل ولا غُبار على هذا الاستدلال ولا مجال للاعتراض.

قال: (قِيلَ: لَوْ جَازَ لَجَازَ اتِّبَاعُ الأَنْبِيَاءِ، وَالِاعْتِقَادُ بِالظَّنِّ. قُلْنَا: مَا الجَامِعُ).

هذا دليل مَن منع العمل بخبر الواحد استدلَّ بوجهين:

---

(١) في (ق): ورد.

تقرير الأوَّل: أنَّه لو جاز العمل بخبر الواحد واتِّباع الظَّن لجاز اتِّباع الظَّن وتصديق من يدَّعي النُّبوَّة من غير المعجزة، بل بمجرَّد كونه عدلًا، والتَّالي باطل بالاتِّفاق؛ إذ لو جاز ذلك لجاز اعتقاد معرفة الله وصفاته بمجرَّد الظَّن قياسًا على الرِّواية، وهو غير جائز، بل لا بدَّ من اليقين اتِّفاقًا.

وأجاب **المُصنِّف** بقوله: «**قُلْنَا: مَا الجَامِعُ**» يعني قياس عدم قبول خبر الواحد على عدم اتِّباع الظَّن في النُّبوَّات والإلهيَّات باطلٌ؛ لعدم الجامع[1]، والقياسُ من غير جامع باطلٌ، فإن عجزوا عن إبداء الجامع فذاك، وإن أبدَوْا جامعًا وهو دفعُ ضرر المظنون فرَّقنا بأنَّ الخطأ في الإلهيَّات والنُّبوَّات [كفرٌ أو بدعة][2] بخلاف الفروع، فلا يلزم من وجوب العمل بالظَّن في الفروع وجوبه في الأصول.

قال: (**قِيلَ: الشَّرْعُ يَتبَعُ المَصْلَحَةَ، وَالظَّنُّ لا يَجْعَلُ مَا لَيْسَ بِمَصْلَحَةٍ مَصْلَحَةً. قُلْنَا: مَنْقُوضٌ بِالفَتْوَى وَالأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ**).

هذا هو الوجه الثَّاني على عدم قبول خبر الواحد، وتوجيهه: أنَّ الاستقراء دلَّ على أنَّ أحكام الشَّرع تتبع مصالح العباد تفضُّلًا وإحسانًا، والظَّنُّ الحاصل من خبر الواحد لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحةً؛ لأنَّ الظَّنَّ يخطئ ويصيب فلا يعوَّل عليه.

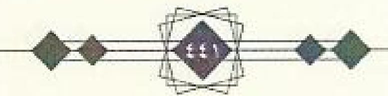
أجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: مَنْقُوضٌ بِالفَتْوَى وَالأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ**»، تقريره: أنَّ ما ذكرتم من الدَّليل على عدم اعتبار الظَّن في الأحكام الشَّرعيَّة منقوض بالفتوى والأمور الدُّنيويَّة فإنَّ مَن قال: «هذا الطَّعام مسموم» وجب قبولُه والاحترازُ عنه مع أنَّه يفيد الظَّنَّ، والإجماع حاصلٌ على اعتبار الظَّنِّ فيهما.

قال: (**الطَّرَفُ الثَّانِي: فِي شَرَائِطِ العَمَلِ بِهِ، وَهُوَ إِمَّا فِي المُخْبِرِ أَوِ المُخْبَرِ عَنْهُ أَوِ الخَبَرِ.**

أَمَّا الأَوَّلُ: فَصِفَاتٌ تُغَلِّبُ الظَّنَّ، وَهِيَ خَمْسٌ:

---

(١) في (ق): المانع. (٢) من (ق).



الأُولَى: التَّكْلِيفُ فَإِنَّ غَيْرَ الْمُكَلَّفِ لَا يَمْنَعُهُ خَشْيَةٌ. قِيلَ: يَصِحُّ الِاقْتِدَاءُ بِالصَّبِيِّ؛ اعْتِمَادًا عَلَى خَبَرِهِ بِطُهْرِهِ.

قُلْنَا: لِعَدَمِ تَوَقُّفِ صِحَّةِ صَلَاةِ الْمَأْمُومِ عَلَى طُهْرِهِ).

العمل بخبر الواحد له شرائط[1] بعضها في المخبر باسم الفاعل، وهو الرَّاوي، وبعضها في المخبر عنه، وهو مدلول الخبر، وبعضها في الخبر نفسه وهو اللَّفظ:

أمَّا الأوَّل أي: شرائط الرَّاوي، فضابطها الإجمالي صفات يغلب على الظَّنِّ أنَّ المخبر صادق، وعند التَّفصيل يرجع إلى خمس صفات:

الأولى: التَّكليف، فلا تُقبل روايةُ المجنون والصَّبي غير المميِّز بالإجماع، وكذا المميِّز عند الجمهور فإنَّه غير مكلَّف لا يحترز عن الكذب.

واعتُرض بأنَّه يصحُّ الاقتداءُ بالصَّبي اعتمادًا على خبره بأنَّه متطهِّر.

وأجاب المُصنِّف بأنَّ صحَّة الاقتداء ليست مستندة إلى قبول إخباره بطُهره، بل مستنِدة إلى ظنِّ طهارة الإمام وهي غير متوقِّفة على طهارة الإمام، فإنَّ المأموم متى لا يظنُّ حَدَثَ إمامِه صحَّت صلاتُه، وإن تبيَّن حَدَثُ الإمام بعد ذلك، وأمَّا الرِّواية فشرطها السَّماع.

قال: (فَإِنْ تَحَمَّلَ ثُمَّ بَلَغَ وَأَدَّى قُبِلَ قِيَاسًا عَلَى الشَّهَادَةِ، وَلِلْإِجْمَاعِ عَلَى إِحْضَارِ الصِّبْيَانِ مَجَالِسَ الْحَدِيثِ).

يعني أنَّ الرَّاوي إذا تحمَّل، أي: جمع الحديث في صِباه ثمَّ بَلَغ وأدَّى بعد البلوغ ما سمعه فإنَّه تقبل روايتُه لأمرين:

الأوَّل: قياسًا على الشَّهادة.

الثَّاني: إجماع السَّلف على إحضار الصِّبيان مجالس الحديث.

---

(١) في (ق): شروط.

قيل: ولك أن تجيب عن الأوَّل بأنَّ الرِّواية تقتضي شرعًا عامًّا فاحتيط لها بخلاف الشَّهادة.

قلت: يكفي في صحَّة القياس مجرَّد الجامع من التَّحمُّل قبل البلوغ والأداء بعده.

وعن الثَّاني: أنَّ الإحضار قد يكون للتَّبرُّك، أو سهولة الحفظ، أو الاعتياد بملازمة الخير.

قلت: لا منافاة بينها وبين صحَّة السماع.

قال: (الثَّانِيَةُ: كَوْنُهُ مِنْ أَهْلِ القِبْلَةِ، وَتُقْبَلُ رِوَايَةُ الكَافِرِ المُوَافِقِ؛ كَالمُجَسِّمَةِ، إِنِ اعْتَقَدَ حُرْمَةَ الكَذِبِ فَإِنَّهُ يَمْنَعُهُ عَنْهُ).

الشَّرط الثَّاني من شرائط الرَّاوي أن يكون من أهل قِبلتنا، فلا تقبل رواية الكافر المخالف في القِبلة، وهو المخالف في ملَّة الإسلام كاليهود والنَّصارى إجماعًا، فإن كان الكافر يصلي لقِبلتنا كالمُجسِّم وغيره:

❁ فإن اعتقد حرمة الكذب: تقبل روايته؛ لأنَّ اعتقاد حرمة الكذب تمنعه عنه[1]،

❁ وإلَّا: فلا تقبل؛ إذ لا يبعد منه تعمُّد الكذب.

قال: (وَقَاسَهُ القَاضِيَانِ بِالفَاسِقِ وَالمُخَالِفِ، وَرُدَّ بِالفَرْقِ).

أي: قال القاضي أبو بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار: لا تقبل روايته مطلقًا، قياسًا على الفاسق والكافر المخالف بجامع الكفر والفسق، وأن قبوله تنفيذ لقوله على كل المسلمين، وهذا منصب شريف، فإذا لم يحصل للمسلم الفاسق فللكافر أولى أن لا يحصل.

وأشار المُصنِّف إلى الجواب بقوله: «وَرُدَّ بِالفَرْقِ» يعني: هذا القياس مردود؛

(١) في (ق): منه.



للفرق بين الكافر المُتديِّن لحُرمة الكذب وبين المسلم الفاسق، فإنَّ الأوَّل لا يجترئ على الكذب، والفاسق تمرَّن على المخالفات الشَّرعية، فلا يبعد منه الإقدام على الكذب، والكافر المخالف أغلظ كفرًا فيجب إذلاله، وقبول الرِّواية منصب شريف لا يليق به.

قال: (الثَّالِثَةُ: العَدَالَةُ، وَهِيَ مَلَكَةٌ فِي النَّفْسِ تَمْنَعُهَا عَنِ اقْتِرَافِ الكَبَائِرِ وَالرَّذَائِلِ المُبَاحَةِ).

إشارة إلى الشَّرط الثَّالث وهو العدالة.

العدالة: هي التَّوسُّط بين الإفراط والتَّفريط، لغةً.

واصطلاحًا: مَلَكَةٌ أي صفة راسخة في النَّفس تمنعها عن اقتراف أي اكتساب الكبائر.

والكبيرة: كلُّ معصية موجبة للحدِّ عند الفقهاء، وما أوعده بالنَّار عند المُحدِّثين، والرَّذائل المباحة كالأكل في السُّوق والبول في الطَّريق، حاصله أن يكون متسيرًا بسيرة أمثاله في ذلك الموضع، فلو لبس الفقيه القَباءَ[1] والجُنديُّ الجُبَّة والطيلسان رُدَّت روايتُه وشهادتُه.

وقيل: العدالة مَلَكَةٌ تحمل على ملازمة التَّقوى والمروءة جميعًا حتى يحصل في النَّفس ثقة بصدقه.

فإن قلت: التَّعبير بصيغة الجمع في الكبائر والرَّذائل يجوِّزُ أنَّ ارتكاب واحد منهما لا يكون قادحًا في العدالة والمروءة؟

قلت: أجاب عنه المصري[2] بأنَّ المَلَكَةَ إذا قويت على دفع الجملة فلأَنْ تَقوى على دفع بعضها أولى، وهذا لا يدفع السُّؤال.

---

(١) ثوبٌ ضيقٌ من ثياب العجم. «المطلع» للبعلي (ص٢٠٨).

(٢) «نهاية السول شرح منهاج الوصول» للإسنوي (ص٢٦٨).

وأنا أقول: اللَّام في الرَّذائل والكبائر تحمله على الجنس لا على الاستغراق[1]، فلا يَرِدُ السُّؤال[2]، وإذا لم يرتكب الرَّذائل المباحة فلأَن لا يرتكب الصَّغائر الخسَّة؛ كتطفيف حبَّة، وسرقة لقمة، أَوْلَى.

قال: (فَلَا يُقْبَلُ رِوَايَةُ مَنْ أَقْدَمَ عَلَى الفِسْقِ عَالِمًا، وَإِنْ جُهِلَ: قُبِلَ).

أي: إذا تقرَّر أنَّ العدالة شرط في الرَّاوِي فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالمًا بكونه فسقًا؛ للإجماع، ولقوله[3] تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌ﴾[4] الآية.

وإن جهل بكونه فسقًا تُقبل روايته، سواء كان فسقه مظنونًا، مثل الحنفي الشَّارب للنَّبيذ، أو مقطوعًا؛ كرواية أهل الأهواء، مثل المبتدع الذي ينفي صفات الله تعالى، لأنَّه لمَّا لم يُقدِم على الفسق عامدًا[5] يبعد عنه تعمُّد الكذب، فحينئذٍ يكون مظنون الصِّدق؛ فتقبل روايته، كما روي عن الشَّافعي أنَّه قال: أَحُدُّ الحَنفيَّ الشَّارب النَّبيذ وأقبلُ روايته. وقال: أقبل رواية أهل الأهواء إلَّا الخطابيَّة من الرَّافضة فإنَّهم يجوِّزون شهادة الزُّور لموافقيهم.

ولم يستدلَّ المُصنِّف على ما اختاره [لأنَّ الدَّليل][6] الذي قدَّمه في الكافر الموافق، وهو رجحان الصِّدق بعينه دليل في الفاسق، لكن اشتراط العدالة مع قبول الفاسق متنافيان، ثمَّ إن المُصنِّف لما كان مذهبه قبول قول[7] الكافر الموافق لم يشترط الإسلام في الرَّاوي، بل اشترط كونه موافقًا في القِبلة.

قال: (قَالَ القَاضِي: ضَمُّ جَهْلٍ إِلَى فِسْقٍ[8]. قُلْنَا: الفَرْقُ عَدَمُ الجُرْأَةِ).

---

(١) كتب بين الأسطر في (ق): لوجود حقيقة الجنس في الواحد.

(٢) كتب بحاشية (ض): لوجود الجنس في الواحد.

(٣) في (ق): لقوله.

(٤) الحجرات: ٦.

(٥) من (ق).

(٦) من (ق).

(٧) ليست في (ق).

(٨) في (ق): الفسق.

أي: قال القاضي أبو بكر: لا تقبل رواية الفاسق الجاهل بفسقه؛ لأنَّه ضم إلى الفسق الجهل، فإذا كان الفسق مع العلم مانعًا فمع الجهل أولى أن يكون مانعًا.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بالفرق، فإنَّ الفاسق العالم جريءٌ على المعاصي، فلا ثقة على قوله، فلا يبعد عنه الكذبُ، بخلاف الفاسق الجاهل؛ فإنَّه يظن صدقه، فتقبل روايته لبقاء الثِّقة على قوله، [ولعلَّه أنَّه إذا علم أنَّه فسق تركه][1].

قال: (وَمَنْ لا تُعْرَفُ عَدَالَتُهُ لا تُقْبَلُ رِوَايَتُهُ؛ لِأَنَّ الفِسْقَ مَانِعٌ فَلَا بُدَّ مِنْ تَحَقُّقِ عَدَمِهِ؛ كَالصِّبَا وَالكُفْرِ).

اعلم أنَّ الشَّخص إذا علِمنا بلوغه وإسلامه، وجهلنا عدالته، قال الشَّافعي: لا تقبل روايته، تقدير الكلام: «من لا تُعرف عدالته ولا فسقه» فخرج الفاسق، وقد دخل في ظاهر عبارة المُصنِّف، واستدلَّ بقوله: «لِأَنَّ الفِسْقَ مَانِعٌ فَلَا بُدَّ مِنْ تَحَقُّقِ عَدَمِهِ» قياسًا على الصِّبَى والكفر، والجامع دفع احتمال المفسدة، فكلُّ من تقبل روايته لا يكون مجهول الحال، فينعكس بعكس النَّقيض إلى كلِّ مجهول الحال لا تقبل روايته وهو المطلوب.

قال: (وَالعَدَالَةُ تُعْرَفُ بِالتَّزْكِيَةِ، وَفِيهَا مَسَائِلُ).

لمَّا قدَّم أنَّ من لا تُعرف عدالته لا تُقبل روايته طفق يبيِّن طرق معرفة العدالة؛ إذ العدالة أمرٌ كامِنٌ في النَّفس، لا اطلاع عليها إلَّا بالاختبار أو التَّزكية، والمقصود هنا بيان التَّزكية.

قال: (الأُولَى: شُرِطَ العَدَدُ فِي الرِّوَايَةِ وَالشَّهَادَةِ، وَمَنَعَ القَاضِي فِيهِمَا، وَالحَقُّ الفَرْقُ كَالأَصْلِ).

هل يشترط العدد في التَّزكية أم لا؟ فيه ثلاثة مذاهب:

الأوَّل: يشترط مطلقًا أي في الشَّهادة والرِّواية.

---

(١) من (ق).

والثَّاني: لا يشترط مطلقًا فيهما.

والثَّالث وهو الأصحُّ، وإليه أشار المُصنِّف بقوله: «**وَالحَقُّ الفَرْقُ كَالأَصْلِ**»، يعني: يشترط العدد في[1] الشَّهادة، كما أنَّ العدد معتبر فيها، ولا يشترط[2] في الرِّواية كما لا يشترط فيها.

قال: (**الثَّانِيَةُ: قَالَ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: يُذْكَرُ سَبَبُ الجَرْحِ. وَقِيلَ: سَبَبُ التَّعْدِيلِ. وَقِيلَ: سَبَبُهُمَا. وَقَالَ القَاضِي: لا فِيهِمَا**).

هل يشترط ذكرُ الجرح والتَّعديل [أم لا][3]؟ فيه ثلاثة مذاهب:

الأوَّل: قال الشَّافعي: يذكر الجارحُ [سبب الجَرح][4]؛ لأنَّ الجرح يحصل بخَصلةٍ واحدة فيسهل ذكرها، ولاختلاف المذاهب في سبب الجرح، مثلًا: اللَّعب بالشطرنج سبب الجرح عند بعضٍ بخلاف سبب العدالة. وقال قوم بالعكس؛ لأنَّ العدالة يكثر فيها التَّصنُّع فيتسارع النَّاس إلى الثَّناء بحسب الظَّاهر بخلاف الجرح، وقال قوم: يجب أن يذكر سببهما[5] لكلام الفريقين. وقال القاضي: لا يجب ذكر سببهما؛ لأنَّ المزكي إن كان بصيرًا بحال الشَّاهدين فلا معنى للسُّؤال والذِّكر، وإن لم يكن بصيرًا بحالهما فلا يصلح للتَّعديل.

وقال إمام الحرمين[6]: الحقُّ إن كان المزكي عالمًا بأسباب الجَرح والتَّعديل اكتفينا به وإلَّا استخبرناه، وهذا المذهب هو المختار عند المُحقِّقين.

قال: (**الثَّالِثَةُ: الجَرْحُ مُقَدَّمٌ عَلَى التَّعْدِيلِ؛ لِأَنَّ فِيهِ زِيَادَةً**).

إذا جرح قوم وعدَّل آخرون ففيه مذاهب:

---

(١) وضع علامة لحق وكتب في حاشية (ض): لعله تزكية.

(٢) كتب بين الأسطر في (ض): عدد المزكي.

(٣) من (ق).

(٤) من (ق).

(٥) في (ق): سببها.

(٦) «البرهان في أصول الفقه» (١/ ٢٣٧).



(١) الجرح مقدَّم؛ لزيادة العلم، كأنَّ الجارح يقول: تلك العدالة أنا أعرفها وأنا أعرف فسقه وخفي عليك.

الثَّاني: يتعارضان، فلا يقدَّم أحدهما إلَّا بمرجِّح.

الثَّالث: يقدَّم التَّعديل.

وعلى الأوَّل إذا عيَّن الجارحُ سبب جرحه كما قال: «قتل فلانًا ظُلمًا في وقت كذا» فنفاه المُعدِّل وقال: «أنا رأيته بعد ذلك الوقت حيًّا، وفي ذلك الوقت كان عندي» فحينئذٍ يتعارضان، ولمَّا كان هذا القسم يعلم من تعليل المُصنِّف لم يستثنه المُصنِّف.

قال: (الرَّابِعَةُ: التَّزْكِيَةُ، أَنْ يَحْكُمَ عَلَى شَهَادَتِهِ أَوْ يُثْنِيَ عَلَيْهِ، أَوْ يَرْوِيَ عَنْهُ مَنْ لا يَرْوِي عَنْ غَيْرِ العَدْلِ[١]، أَوْ يَعْمَلَ بِخَبَرِهِ).

الأمور التي تحصل بها العدالة أربعة:

أولها أعلاها: أن يحكم الحاكم بشهادته.

الثَّاني: أن يثني الحاكم عليه بأن يقول: هو عدل مقبول الشَّهادة أو الرِّواية.

الثَّالث: أن يروي عنه من لا يروي إلَّا عن عدل، فإنَّ ذلك تعديل للمرويِّ عنه.

الرَّابع: أن يُعمل بخبَره، فإنَّ عمل الرَّاوي بالخبَر تعديلٌ للمرويِّ عنه؛ إذ لو لم يكن عدلًا لم يكن العامل بخبره عدلًا بل فاسقًا، والكلام في العدل.

اعلم أنَّ ترك الحكم بالشَّهادة ليس جرحًا للشَّاهد والرَّاوي؛ إذ يشترط سوى العدالة أمور أخر فربَّما انتفى شيء منها.

قال: (الرَّابِعُ: الضَّبْطُ وَعَدَمُ مُسَاهَلَتِهِ[٢] فِي الحَدِيثِ).

---

(١) في (ق): عدل.

(٢) في (ق): المساهلة.

الصِّفة الرَّابعة المعتبَرة[1] في المخبِرِ أي الرَّاوي: أن يكون الرَّاوي ضابطًا، أي: قويَّ الحفظ قليلَ السَّهو، والمراد بقوَّة الحفظ: أن لا يزول ما سمعه عن خاطره بسرعة، فمن اختلَّ حفظه مطلقًا أو بالنِّسبة إلى الأحاديث الطِّوال لا يقبل روايته وإن كان عدلًا.

الثَّاني: عدم التَّساهل في الحديث بأن كان يروي وهو غير واثق بما يروي فيزيد وينقص فيه فلا يؤمن الغلط في خبره، وأمَّا إن كان محتاطًا في حديث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ويتساهل[2] في حديث غيره فلا يضرُّ وتقبل روايته، والفرق بين عدم الحفظ والسَّهو أنَّ من لا يحفظ لا يحصِّل الحديث حال سماعه، ومن يعرضه السَّهو يحصل الحديث حال سماعه ويزول عن خاطره إمَّا بسرعة أو غير سرعة.

قال: (**وَشَرَطَ أَبُو عَلِيٍّ العَدَدَ، وَرُدَّ بِقَبُولِ الصَّحَابَةِ خَبَرَ الوَاحِدِ**).

لمَّا بيَّن الشَّرائط المعتبرة في الرَّاوي شرع في ذكر شرائط اعتبرها بعض النَّاس وليست بمعتبرة، وهو أمران:

الأوَّل: العدد، شرطه أبو عليٍّ، فلم يقبل في خبر الزِّنا إلَّا أربعة، وفي خبر غيره إلَّا اثنين.

وأشار المُصنِّف إلى ردِّ قوله بقوله: «**وَرُدَّ بِقَبُولِ الصَّحَابَةِ خَبَرَ الوَاحِدِ**» فإنَّ الصَّحابة قبِلوا رواية عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا في التقاء الخِتانين[3]، وخبرَ الصِّديق في «**أنَّ الأنبياء يدفنون حيث يموتون**»[4]، و«**نَحْنُ مَعَاشِرَ الأَنْبِيَاءِ لاَ نُورَثُ**»[5]، «**الأَئِمَّةُ**

---

(١) في (ض): المعتبر. (٢) في (ق): ومتساهلاً.

(٣) رواه الترمذي (١٠٨) وقال: حسن صحيح، والنسائي في «الكبرى» (١٩٤)، وابن ماجه (٦٠٨).

(٤) رواه الترمذي (١٠١٨) وقال: حديث غريب.

(٥) رواه البخاري (٣٠٩٣)، ومسلم (١٧٥٩) بلفظ: «لاَ نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ» من حديث أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

مِنْ قُرَيْشٍ»[1]، وأمثالها كثيرة.

قال: (قَالَ: طَلَبُوا العَدَدَ. قُلْنَا: عِنْدَ التُّهْمَةِ).

قال أبو عليّ الجُبَّائِيُّ: طلب الصَّحابة العدد في وقائع كثيرة ولم يقتصروا على خبر الواحد العدل:

❁ فمنها أنَّ أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يعمل بخبَر المُغيرة بن شُعبة في توريث الجدَّة إلى أن أخبَره بذلك محمد بن مَسْلَمَةَ[2].

❁ ومنها أنَّ أبا بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لم يقبلا خبَر عثمان في ردِّ الحَكَم، وطالباه بمَن يشهد معه أنَّ الرَّسول عَلَيْهِ السَّلَامُ أَذِنَ في ردِّ الحكم بن العاص[3].

❁ ومنها: أنَّ عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ردَّ خبَر أبي موسى في الاستئذان وهو قوله: سمعت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: «**إِذَا اسْتَأْذَنَ أَحَدُكُمْ عَلَى صَاحِبِهِ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لَهُ فَلْيَنْصَرِفْ**» حتى رواه معه أبو سعيد الخُدري[4]، إلى غير ذلك من الوقائع الكثيرة.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: عِنْدَ التُّهْمَةِ**» يعني: أنَّهم طلبوا العدد عند التُّهمة لا مطلقًا، ونحن نخص المدَّعى بما لا يكون تُهمة، أي: نقبل خبر الواحد حيث لا تهمة.

قال: (الخَامِسُ[5]: شَرَطَ أَبُو حَنِيفَةَ فِقْهَ الرَّاوِي إِنْ خَالَفَ القِيَاسَ، وَرُدَّ: بِأَنَّ العَدَالَةَ تُغَلِّبُ ظَنَّ الصِّدْقِ فَتَكْفِي).

الوصف الخامس: شرط أبو حنيفة فقهَ الرَّاوي إن كان خبره مخالفًا للقياس؛

---

(١) رواه النسائي في «الكبرى» (٥٩٠٩)، وأحمد (١٢٣٠٧) من حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) رواه أبو داود (٢٨٩٤)، والتِّرمذي (٢١٠١)، والنَّسائي في «الكبرى» (٦٣٠٥)، وابن ماجه (٢٧٢٤).

(٣) قال ابن تيمية في «منهاج السنة» (٦/ ٢٦٥): قصة نفي الحكم ليست في الصحاح، ولا لها إسناد يعرف به أمرها.. إلخ.

(٤) رواه البخاري (٦٢٤٥)، ومسلم (٢١٥٣).

(٥) في (ق): الخامسة.

لأنَّ العمل بخبر الواحد على خلاف الدَّليل، خالفناه إذا كان الرَّاوي فقيهًا، لحصول الوثوق بقوله، فبقي ما عداه على أصله أنَّه لا يعمل به.

وأجاب عن ذلك المُصنِّف بقوله: «وَرُدَّ» يعني: هذا الشَّرط مردود، فإنَّ عدالة الرَّاوي تغلب ظنَّ صدقه، والعمل بالظنِّ واجبٌ.

قال: (وَأَمَّا الثَّانِي فَأَنْ لا يُخَالِفَهُ قَاطِعٌ لا يَقْبَلُ التَّأْوِيلَ).

لمَّا فرغ عن بيان شرائط المخبِر شرع يُبيِّن شرائط المخبَر عنه، أي: مدلول الخبَر، فشرطه: أن لا يخالفه قاطع لا يقبل التَّأويل، سواء كان القاطع عقليًّا أو نقليًّا من كتاب أو سنَّة متواترة أو قياس قطعيِّ المقدِّمات، فإن عارضه قاطع فلا يعمل[1] به؛ لأنَّ الظنَّ لا يعارض القاطع؛ فإنَّ الظنَّ يضمحلُّ عند القاطع، اللَّهمَّ إلَّا إذا كان الخبر قابلًا للتَّأويل فإنَّا نؤوِّل الخبر جمعًا بين الأدلَّة.

قوله: «**لا يَقْبَلُ التَّأْوِيلَ**» جملة حالية من[2] مفعول: «يخالفه»، والحقُّ أنَّه حال عن الفاعل والمفعول أي: حال كون القاطع والخبر لا يقبل التَّأويل لا يعمل بالخبر، وإن قَبِل أحدهما التَّأويل بأن كان عامًّا والآخر خاصًّا خصَّصنا العامَّ، أو مطلقًا ومقيَّدًا.

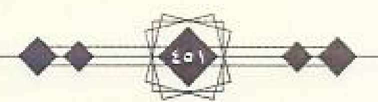
قال: (وَلا يَضُرُّهُ مُخَالَفَةُ القِيَاسِ مَا لَمْ يَكُنْ قَطْعِيَّ المُقَدِّمَاتِ بَلْ يُقَدَّمُ؛ لِقِلَّةِ مُقَدِّمَاتِهِ).

أي: لا يضرُّ خبرَ الواحد مخالفةُ أحد الأمور الثَّلاثة:

أولها: مخالفة القياس، تقريره: أنَّه إذا عارض الخبر قياسًا، فإن أمكن تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدَّم في باب العُموم أنَّه يجوز، وإن أمكن العكس فسيأتي في باب القياس أنَّه يجوز أيضًا، فإن تنافيا من كلِّ وجه نظرنا في مقدِّمات القياس: فإن كانت ثابتة بدليل قطعي قدَّمنا القياس على خبر الواحد، ولم يستدلَّ المُصنِّف عليه لوضوحه.

---

(١) في (ق): يحمل. (٢) في (ق): عن.



ومقدِّمات القياس:

✿ حكم الأصل،

✿ وكونه معللًا،

✿ بالعلَّة الفلانية،

✿ وحصول تلك العلَّة في الفرع جزمًا،

✿ بلا مانع.

فإذا كان كلُّ هذه المقدِّمات ثابتة بدليل قطعي قُدِّم القياس إجماعًا، وإن لم تكن هذه المقدِّمات ثابتة بدليل قطعيّ بل بعضه ثابت بدليل ظنيّ، فإنَّه يقدَّم الخبر على القياس، نصَّ عليه الشَّافعي في مواضع.

واستدلَّ المُصنِّف على أنَّ الخبر مقدَّم على القياس بقلَّة مقدِّمات الخبر؛ إذ مقدِّماته ثلاث:

(١) عدالة رُواته،

(٢) ودلالته على الحكم،

(٣) وكيفيَّة الرِّواية.

ومقدِّمات القياس خمس:

(١) ثبوت حكم الأصل،

(٢) وكونه معلَّلًا،

(٣) بالوصف المُعيَّن،

(٤) وحصول الوصف في الفرع،

(٥) وعدم المانع.

ولا شكَّ في أنَّ قلَّة المقدِّمات سببُ الرُّجحان.

قال: (وَعَمَلُ الأَكْثَرِ).

هو الأمر الثَّاني من الأمور الثَّلاثة التي لا يضرُّ معارضتها الخبَرَ [يعني: لا يضرُّ الخبَرَ][1] عملُ الأكثر على خلافه؛ لأنَّ عمل الأكثرين ليس بحُجَّة، لكونهم بعض الأمة.

قوله: «وَعَمَلِ الأَكْثَرِ» مجرور عطف على «القياس»، أي: لا يضرُّه مخالفة القياس ولا مخالفة عمل الأكثر.

قال: (وَالرَّاوِي).

أي: ولا يضرُّ الخبَرَ عملُ الرَّاوي على خلاف الخبر؛ لأنَّ فعل الرَّاوي ليس بحُجَّة، لأنَّه ربَّما تمسَّك بما ظنَّه دليلًا ولا نراه، وهذا هو الأمر الثَّالث، وهو مجرور أيضًا عطفًا على «القياس».

قال: (وَأَمَّا الثَّالِثُ، فَفِيهِ مَسَائِلُ:

الأُولَى: لِأَلْفَاظِ الصَّحَابِيِّ سَبْعُ دَرَجَاتٍ:

الأُولَى: «حَدَّثَنِي» وَنَحْوُهُ.

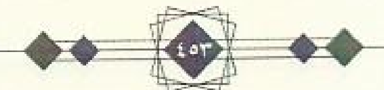
الثَّانية: «قَالَ الرَّسُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ» لِاحْتِمَالِ التَّوَسُّطِ).

قد علمت في أوَّل الفصل أنَّ خبر الواحد له شروط بعضها في المُخبِر أي الرَّاوي، وبعضها في المخبَر عنه أي المدلول، وبعضها في الخبَر، لمَّا ذكر القسمين الأوَّلين شرع يُبيِّن القسم الثَّالث، وذكر فيه خمس مسائل:

الأُولى: في بيان مراتب ألفاظ الصحابي في نقل الحديث، وإليه أشار بقوله: «سَبْعُ دَرَجَاتٍ»:

---

(١) من (ق).



الأولى: أعلاها أن يقول: حدثني رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أو شافهني، أو أنبأني، أو أخبرني، أو سمعت يقول كذا.

وإنَّما كانت هذه الدَّرجة أعلى الدَّرجات؛ لكون هذه الصِّيغ نصوصًا في عدم الواسطة، بخلاف غيرها كما سيأتي.

الثَّانية: أن يقول: «قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ».

وإنَّما كانت دون الأُولى؛ لاحتمال أن يكون بينه وبين النبي واسطة، لكنَّه لمَّا كان الظَّاهر هو المُشافهة كانت حجَّة، وإلى هذا أشار بقوله: «**لِاحْتِمَالِ التَّوَسُّطِ**» تعليلٌ لكونها أحطَّ من الأُولى.

قال: (**الثَّالِثَةُ: «أَمَرَ»؛ لِاحْتِمَالِ اعْتِقَادِ مَا لَيْسَ بِأَمْرٍ أَمْرًا، وَالعُمُومُ وَالخُصُوصُ، وَالدَّوَامُ وَاللَّادَوَامُ**).

أي: الثَّالثة أن يقول: أَمَرَ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بكذا أو نهى عن كذا.

وإنَّما كانت دون الثَّانية لاحتمال التَّوسُّط كما في الثَّانية واختصاصها بأمرين آخرين: باحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمرًا، واحتمال اعتقاد العُموم والخصوص؛ لأنَّه مطلق يحتمل أن يكون أمرًا للكلِّ وللبعض، وعلى التَّقديرين يحتمل الدَّوام واللَّادوام، فلا يكون حجَّة، وقيل: حجَّة؛ لأنَّ الظَّاهر من حال الصحابي أن لا يقول: «أمر رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» إلَّا بعد تيقُّن مراده أو غالب الظنِّ.

(**الرَّابِعَةُ: «أُمِرْنَا»، وَهُوَ حُجَّةٌ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ؛ لِأَنَّ مَنْ طَاوَعَ أَمِيرًا إِذَا قَالَ لَهُ فَهِمَ أَمْرَهُ، وَلِأَنَّ غَرَضَهُ بَيَانُ الشَّرْعِ**).

أي: الدَّرجة الرَّابعة: أن يروي بصيغة المجهول مثل: أُمرنا بكذا، ونُهينا عن كذا، أو أُوجب، أو حُرم، وهي حجة عند الشَّافعي والأكثرين لوجهين:

الأوَّل: أنَّ من طاوع أميرًا ولازمه إذا أمرنا فهم منه أمر ذلك الأمير.

الثَّاني: أنَّ غرض الصحابي بيان الشَّرع فيحمل على الشَّارع، وإنَّما كان أدنى

من الدَّرجة الثَّالثة؛ إذ فيها مع الاحتمالات المذكورة احتمال آخر، وهو أن لا يكون ذلك الأمر صادرًا عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ إذ لم يعيِّن الآمِر في كلامه.

قال: (الخَامِسَةُ: «مِنَ السُّنَّةِ»).

أي: الدَّرجة الخامسة أن يقول الصحابي: «من السُّنة كذا» وهي دون الرَّابعة؛ إذ فيها الاحتمالات المذكورة مع احتمال آخر وهو أن يكون مراده به سنةَ لغير رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لأنَّ السُّنة لغةً: الطَّريقة، كما عرفت، فلا يختصُّ به النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وقيل: يفهم منه سنَّة رسول الله للوجهين المذكورين في الرَّابعة، وهي: المطاوعة، والبيان.

قال: (السَّادِسَةُ: «عَنِ النَّبِيِّ»، وَقِيلَ: لِلتَّوَسُّطِ).

وهذه المرتبة دون ما قبلها؛ لكثرة استعمالها في التَّوسُّط، وقيل: ظاهر في أنَّه سمع من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لكونه صحابيًّا.

قال: (السَّابِعَةُ: «كُنَّا نَفْعَلُ فِي عَهْدِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ»).

الدَّرجة السَّابعة: أن يقول الصحابي: «كنَّا نفعل في عهد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كذا»، وهذه أَدْوَنُ الدَّرجات؛ إذ ليست دالَّة على إضافة الحكم إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلَّا أنَّ كونه صحابيًا يثق الظَّن به، وأنَّ مراده بهذا الكلام شرعية ذلك الفعل بيانًا، وإنَّما يفيد هذا المعنى إذا كانوا يفعلونه في عهده مع علمه بذلك وعدم إنكاره عليهم.

قال: (الثَّانِيَةُ: لِغَيْرِ الصَّحَابِيِّ أَنْ يَرْوِيَ إِذَا سَمِعَ عَنِ الشَّيْخِ أَوْ قَرَأَ عَلَيْهِ، وَيَقُولَ لَهُ: هَلْ سَمِعْتَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، أَوْ سَكَتَ فَظَنَّ إِجَابَتَهُ عِنْدَ المُحَدِّثِينَ).

المسألة الثَّانية: في بيان كيفية رواية غير الصحابي.

جاز لغير الصَّحابيِّ أن يروي الحديث عن الشَّيخ بإحدى طرق سبعة:

الأولى وهي أعلاها: وهي أن يسمع ذلك الحديث عن الشَّيخ إمَّا وحده أو في

جمع، ثمَّ إن قصد الشَّيخ إسماعه فله أن يقول: حدثني وأخبرني، وحدثنا وأخبرنا إن كان في جمع، وإن لم يقصد الشَّيخ إسماعه فلا يقول: حدثني وأخبرني، بل يقول: حدَّث أو أخبر أو سمعته يقول أو يحدِّث عن كذا؛ لأنَّ الشَّيخ لم يخْبره ولم يحدِّثه.

الثَّانية: طريق القراءة عليه أي: على الشَّيخ، وتقريره إياها، وهو في قوَّة قراءة الشَّيخ عليه، ويقول القارئ له: هل سمعتَ؟ فيقول: نعم، أو الأمر كـ «اقرأ عليَّ»، ويقول في هذا النَّوع أيضًا «حدَّثني وأخبرني» وإنَّما كان هذه الطريقة أدْوَنَ من الأُولى؛ لاحتمال ذهول الشَّيخ وغفلته.

الثالث: أن يقرأ على الشَّيخ فيقول: هل سمعت؟ فيشير الشَّيخ برأسه أو إصبعه فتكون الإشارة ها هنا بمنزلة التَّصريح.

الرَّابع: أن يقرأ عليه ويسكت الشَّيخ ولم يُشِر، فإن قام قرينة دلَّت على أنَّ السُّكوت عن رضًا في اصطلاح المُحدِّثين يجوز له الرِّواية والعمل به، لكن لا يقول في الرِّواية: حدثني وأخبرني أو سمعته؛ لأنَّ الشَّيخ ما أخبره ولا حدَّثه ولا سمع منه، بل يقول: حدثني قراءةً عليه.

قال المُتكلِّمون: لا يجوز حدَّثني وأخبرني، لأنَّه ما حدَّثه وما أخبَره، فهو كذب.

قلنا: لكلِّ طائفة اصطلاحات، فاصطلاح المُحدِّثين أنَّه يجوز مُقيَّدًا بقوله: «قراءةً»، وباب المجاز واسع، وحكم قراءة غيره عليه كحكم قراءته في الأحوال المذكورة.

قال: (أَوْ كَتَبَ الشَّيْخُ، أَوْ قَالَ: سَمِعْتُ مَا فِي هَذَا الكِتَابِ).

هذه هي الطَّريقة الخامسة، وقد جعلها الإمام[1] في الطَّريقة الثَّالثة وهي أن يكتب الشَّيخ فيقول: حدثنا فلان، ويذكر الحديث، فللمكتوب إليه أن يعمل بكتابه إن

(١) «المحصول» للرازي (٤/ ٦٤٥).

علم أو ظنَّ أنَّه خطُّ شيخه، لكن يقول عند الرِّواية: «أخبرني»؛ إذ الإخبار قد يكون بالكتابة، وهذه الطَّريقة لا بدَّ معها أن يقول الشَّيخ: «ارْوِهِ عنِّي»، وكانت هذه أَدْوَنَ من الذي قبله؛ إذ القَرينة الحالية أقوى من الكتابة، ولهذا لا يَعتبِر القاضي الخطَّ حتى خطَّ نفسه، ويَعتبِر القَرينة المخيلة في بعض الصُّور.

قال: (أَوْ قَالَ: سَمِعْتُ مَا فِي هَذَا الكِتَابِ).

هذه هي السَّادسة وهي طريقة المُناولَة وهو أن يشير الشَّيخ إلى كتاب صحَّحه الشَّيخ فيقول: «سمعت ما في هذا الكتاب من فلان، أو هذا مسموعي منه، أو قرأته عليه»، فيجوز للسَّامع أن يرويه عنه، سواء ناوله الكتاب أو لا، وسواء قال له: «ارْوِهِ عني» أو لا، فالشَّيخ يصير بذلك محدِّثًا بما فيه، وليس للسَّامع أن يروي عنه تحديثًا[1]، أمَّا لو قال الشَّيخ: «حدِّث عنِّي ما في هذا الكتاب» ولم يقُل: «قد سمعت» فإنَّ الشَّيخ لا يصير بذلك محدِّثًا، وليس للسَّامع أن يقول: «حدثنا» هكذا قيل.

قلت: هذا صحيح إذا لم يقُل له «عنِّي» بل قال: «حدِّث ما في هذا الكتاب»، أمَّا إذا قال «عنِّي» فالحقُّ أنَّه يصحُّ أن يقول: «حدثنا»، وإذا سمع الشَّيخ نسخةً من كتاب مشهور فليس له أن يشير إلى نسخةٍ أخرى من ذلك الكتاب إلَّا إذا علم تطابُقهما[2]، وفي المُناولَة إذا قال: «حدثني مناولةً» أو «ناولني» جائزٌ اتِّفاقًا، وإذا أطلق وقال: «حدَّثني» ففيه مذهبان:

أصحهما: الجواز، كما أشرنا إليه قبلُ.

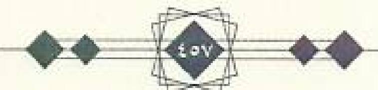
قال: (أَوْ يُجِيزُ لَهُ).

أشار إلى الطَّريقة السَّابعة وهي أن يقول الشَّيخ: «أجزت لك أن تروي عني ما صحَّ من مسموعاتي ومؤلفاتي أو كتاب كذا».

---

(١) في (ق): بحدثنا.

(٢) كتب بين الأسطر في (ق): في التَّصحيح والزيادة والنقصان.



وقد اختلفوا في الرِّواية بالإجازة: منعه أبو حنيفة وأبو يوسف، وجوَّزه أصحاب الشَّافعي وأكثر المُحدِّثين، فعلى هذا فنقول: أجازني فلان كذا أو حدثني وأخبرني إجازةً، وفي إطلاق «حدثني»، و«أخبرني» مذهبان: الأكثر على عدم الجواز، وكلام المُصنِّف يقتضي جواز الإجازة لجميع الموجودين، أو لمن يوجد من نسل فلان، أو لمن أدرك حياته، أو لمن يوجد بعده.

فإن قلت: ها هنا طريقة أخرى يقال لها الوِجادة وهي أن يطَّلع شخص على كتاب شخص فيه أحاديثُ يرويها فإنَّه يجب على المطَّلع أن يعمل بها إذا حصلت الثِّقة بقوله[1]، وإن لم يكن له من الكاتب رواية.

قلت: إنَّما أهملها المُصنِّف؛ لأنَّ الكلام ها هنا في سبب الرِّواية لا في سبب العمل، والوِجادة في سبب العمل، ولا يجوز للواقف على تلك الأحاديث أن يرويها لا بـ«حدثنا» و«أخبرنا» لا مطلقًا ولا مقيَّدًا، بل يقول عند الرِّواية: «حدَّث» أو «قرأتُ بخطِّ فلان» قال: حدَّثنا فلان، ويسوق السَّند والمتن.

قال: (الثَّالِثَةُ: لا يُقْبَلُ المُرْسَلُ، خِلافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ وَمَالِكٍ.

لَنَا: أَنَّ عَدَالَةَ الأَصْلِ لَمْ تُعْلَمْ فَلَا يُقْبَلُ).

المسألة الثَّالثة: معقودة لبيان الحديث المرسل هل يقبل أو لا؟

والمرسل: حديث يرويه التابعي ومن بعده ولا يذكر مَن سَمِع النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ، مثل أن يقول: «قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» من غير ذِكر مَن بَيْنه وبين النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وسُمِّي مرسلًا، لأنَّه أرسل ولم يذكر الواسطة، فإن سقط واحد سمي منقطعًا، وإن كان أكثر سمي مُعضَلًا.

وقد اختلفوا في قبوله: فذهب الشَّافعي إلى أنَّه لا يقبل إلَّا بشرط سيُذكر،

(١) كتب بين الأسطر في (ق): صاحب الكتاب.

وعليه جمهور المُحدِّثين، ومذهب أبي حنيفة وجمهور الفقهاء: أنَّه يقبل، حتى جعل بعضهم أقوى من المسند؛ لأنَّه إذا أسند فقد وكل أمره إلى النَّاظر[1] ولم يلتزم صحَّته.

وأشار المُصنِّف إلى دليل ما اختاره بقوله: «لَنَا: أَنَّ عَدَالَةَ الأَصْلِ لَمْ تُعْلَمْ فَلَا يُقْبَلُ» يعني: أنَّ شرط قبول خبر الواحد أن تكون عدالة المرويِّ عنه معلومة، وفي المرسل عدالته غير معلومة فلا تقبل روايته؛ لفقدان شرط القبول.

قال: (**قِيلَ: الرِّوَايَةُ تَعْدِيلٌ.**

قُلْنَا: قَدْ يُرْوَى عَنْ غَيْرِ العَدْلِ).

تمسَّك الخَصم بثلاثة أوجه، هذا اعتراض على قولنا: «عدالة الرَّاوي غير معلومة» يعني: لا نُسلِّم أنَّ عدالة الرَّاوي غير معلومة بل معلومة؛ لأنَّ رواية العدل عنه تعديل له؛ لأنَّه لو لم يكن المرويُّ عنه عدلًا لكان ملبِّسًا غاشًّا.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «قُلْنَا: قَدْ يُرْوَى عَنْ غَيْرِ العَدْلِ» يعني: لا نُسلِّم أنَّ الرِّواية تعديل؛ لأنَّ الرَّاوي المرسِل قد يروي عن غير عدل، لأنَّه ربَّما يُسأل عن المروي عنه فلا يعرف اسمه فكيف بعدالته!

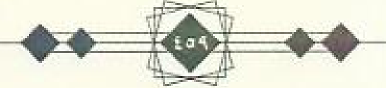
قال: (**قِيلَ: إِسْنَادُهُ إِلَى الرَّسُولِ يَقْتَضِي الصِّدْقَ. قُلْنَا: بَلِ السَّمَاعُ**).

هذا هو الوجه الثَّاني على أنَّ المرسل مقبول، تقريره: أنَّ إسناد المرسِل الحديثَ إلى الرَّسول يقتضي صِدق الرَّاوي، وإلَّا لم يكن عدلًا، وإذا كان الرَّاوي صادقًا فيه كان الخبر في الواقع مسندًا إلى الرَّسول فوجب قبوله.

وقد أشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: لا نُسَلِّمُ بَلِ السَّمَاعُ**» توجيهه: أنَّ إسناده إلى الرَّسول يستلزم سماع الحديث عمَّن يرويه عن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ، وذلك الغير لا يُعلم صدقه ولا كذبه بل يُجهل حاله.

---

(١) كتب بين الأسطر في (ق): الناقل.



قال: (قِيلَ: الصَّحَابَةُ أَرْسَلُوا وَقُبِلَتْ. قُلْنَا: لِظَنِّ السَّمَاعِ).

اعتراض ثالث للخصم، تقريره: أن الصَّحابة أرسلوا الأحاديث بأن قالوا: «قال رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ» ولم يذكروا سماعهم منه عَلَيْهِٱلسَّلَامُ، وأجمعوا على قبول تلك الأحاديث.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «قُلْنَا: لِظَنِّ السَّمَاعِ»، توجيهه: أنَّه قُبِل مراسيل الصَّحابة؛ لغلبة ظنِّ أنَّهم سمعوا من النبي عَلَيْهِٱلسَّلَامُ، والعمل بالظَّن واجبٌ، ثمَّ إذا بيَّن الصحابي بعد ذلك أنَّه لم يسمعه من النبي عَلَيْهِٱلسَّلَامُ، وذكر الأصل الذي رواه عنه: قُبل أيضًا، وليس في الحالتين دليل على قبول المرسَل[1]، والتَّحقيق منع كون ذلك من الصَّحابي مرسلًا حتى إذا تيقنًا أنَّ الصَّحابيَّ لم يسمعه من النبي عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: لم يُقبل؛ كمرسل غير الصَّحابيِّ، ولهذا أطلق المُصنِّف ولم يُفصِّل بين مراسيل الصَّحابيِّ وغيرها، فافهم فإنَّه دقيق، ولهذا رُدَّ حديث أبي هريرة: «مَنْ أَصْبَحَ جُنُبًا فَلَا صَوْمَ لَهُ»[2] لمَّا تبيَّن أنَّه مرسل، ولو كان المرسل مقبولاً لوجب الحكم ببطلان صوم الجُنب وليس كذلك.

قال: (فَرْعَانِ: الأَوَّلُ: المُرْسَلُ يُقْبَلُ إِذَا تَأَكَّدَ بِقَوْلِ الصَّحَابِيِّ أَوْ فَتْوَى أَهْلِ العِلْمِ).

هذان الفرعان على هذا الأصل وهو عدم قبول الحديث المرسل.

الفرع الأوَّل: في بيان شرط قبول المرسل عند الشَّافعي، وذلك الشَّرط أن يتأكَّد المرسل بأمور تغلِّبُ على الظَّن صدقَه؛ فإنَّه يُقبل، ويحصل ذلك بأمور:

۞ منها أن تكون مراسيل الصَّحابة.

---

(١) كتب بين الأسطر في (ق): أي من غير الصحابي.

(٢) رواه ابن ماجه (١٧٠٢)، والنسائي في «الكبرى» (٢٩٣٦)، وابن خزيمة (٢٠١١) وقال: الخبر منسوخ، وابن حبان (٣٤٨٥).

✿ ومنها إن أسنده غيرُ المرسِل وإن كان ذلك ضعيفًا[1].

✿ ومنها إن أرسله راوٍ آخر يروي عن غير شيوخ الأوَّل.

✿ ومنها أن يَعْضُدَهُ ويقوِّيه قول صحابي.

✿ ومنها أن يُقوِّيه قول أكثر أهل العلم.

✿ ومنها أنَّه عُرف من حال الرَّاوي الذي أرسله أنَّه لا يُرسل إلَّا عمَّن يُقبل قوله؛ كمراسيل سعيد بن المُسيَّب.

هذه السِّتة نصَّ عليها الشَّافعي، واقتصار المُصنِّف على شيئين فقط فيه مساهلة، وقد اعترض المحقق ابن الحاجب في «مختصره»[2] على قول الإمام الشَّافعي بأنَّ المرسل إذا تأكَّد بالمسند الصَّحيح، والمسند كافٍ في إثبات الحكم، فما فائدة المرسل؟ واعتقد أنَّ الاعتراض واردٌ لا جواب له.

قلت: له جوابان:

الأوَّل: أنَّه ربَّما يكون المسند ضعيفًا لا يثبت الحكم به وحده ولا بالمرسل وحده، فإذا تقوَّى أحدهما بالآخر ثبت الحكم.

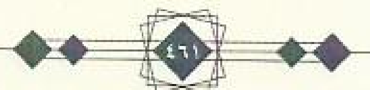
الثَّاني: التَّرجيح، إذا تعارض مسند صحيح لمثله لا يثبت الحكم بهما، فإذا تقوَّى بالمُرسل حصل الرُّجحان لأحدهما، فثبت بالرَّاجح.

قيل[3]: اقتصر المُصنِّف من الأسباب على الأوَّلين ولم يذكر الرَّابع؛ لأنَّ الرَّابع عند الشَّافعي مسند تحقيقًا والكلام في المرسل، ولا الثَّالث؛ لأنَّ اعتراض الحنفيَّة عليه قويٌّ وهو أنَّ العِلمَ بعدالة الرَّاوي إن لم يكن من شرائط قبول الخبَر وجب قبولُ المرسل كيف ما كان؛ لوجود المقتضي لقبوله وهو عدالة الرَّاوي، وانتفاءِ المانع من قبوله وهو اشتراط العلم بعدالة راوي الأصل، وإن كان شرطًا لزم أن لا

(١) كتب بين الأسطر في (ق): الإسناد.

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» لأبي الثناء (١/ ٧٦٦).

(٣) شرح العِبري ق١٠٦أ.



يقبل الخبر الذي اجتمع عليه إرسالان، وما أجاب به عنه في «المحصول»[1] وهو أنَّه إذا تأيَّد بإرسال آخر قويَ الظَّنُّ بصدق الرَّاوي فلهذا يَقبَلُه ضعيفٌ[2] لكون شرط القبول[3] منتفيًا.

قلت: هذا التَّضعيف ضعيف؛ لأنَّ الشَّرط بالحقيقة هو غلبة الظَّن، وغلبة الظَّن تحصل تارة بالعلم بعدالة الأصل، وتارة بتكرار الإرسال.

قال: (**الثَّانِي: إِنْ أَرْسَلَ ثُمَّ أَسْنَدَ؛ قُبِلَ، وَقِيلَ: لا؛ لِأَنَّ إِهْمَالَهُ يَدُلُّ عَلَى الضَّعْفِ**).

هذا الفرع الثَّاني في بيان أنَّ الرَّاوي إن أرسل مرَّة ثمَّ أسند أخرى، أو وقفه على الصَّحابي ثمَّ رفعه؛ فلا إشكال في قبوله، أمَّا إذا كان راوٍ شأنه الإرسالُ إذا روى الأحاديث فاتَّفق أنْ روى حديثًا مسندًا؛ ففي قبوله قولان، هذه هي مسألة الكتاب:

أرجحهما عند المُصنِّف: قبوله؛ لوجود شرطه.

والمذهب الثَّاني: لا يقبل؛ لأنَّ إهماله اسم الرُّواة يدلُّ على علمه بضعفهم؛ إذ لو علم عدالتهم لصرَّح بهم، ولا شكَّ أنَّ ذلك خيانة، وإذا كان خائنًا لا تقبل روايته، وإلى هذا أشار المُصنِّف بقوله: «**وَقِيلَ: لا؛ لِأَنَّ إِهْمَالَهُ يَدُلُّ عَلَى ضَعْفٍ**».

وأجيب: بأنَّ تركه اسم الرَّاوي قد يكون لنسيان أو لإيثار الاختصار، وترك المُصنِّف الجوابَ؛ لظهوره.

قال: (**الرَّابِعَةُ: يَجُوزُ نَقْلُ الخَبَرِ بِالمَعْنَى، خِلَافًا لِابْنِ سِيرِينَ**).

اختلفوا في جواز نقل الخبر أي: أن ينقل الخبر بلفظٍ عربي غير لفظ الخبر، فجوَّزه الأكثرون، ومن أجازه أجازه بشرطين:

الأوَّل: اتِّحاد التَّرجمة بلا زيادة ونقصان.

---

(١) «المحصول» (٤/ ٦٦١).

(٢) كتب بين الأسطر في «ض»: خبره.

(٣) كتب بين الأسطر في «ض»: وهو العلم بعدالة الراوي.

الثَّاني: المساواة في الجلاء والخَفاء؛ لأنَّ الشَّارع يخاطب تارة بالمحكم وتارة بالمتشابه لحِكمةٍ لا يعلمها إلَّا هو، ومراعاة هذه الشُّروط موقوف على العلم بمدلولات الألفاظ، فإن كان الشَّخصُ غيرَ عارف بها فلا يجوز أن يروي بالمعنى، فعُلِم من هذا أنَّ المتَرجِم لا بدَّ أن يكون من علماء العربيَّة.

قال: (لَنَا: أَنَّ التَّرْجَمَةَ بِالفَارِسِيَّةِ جَائِزَةٌ، فَبِالعَرَبِيَّةِ أَوْلَى).

أي: دليلنا على أنَّ نقل الخبر بالمعنى جائز أنَّ شرح الأحاديث بالفارسيَّة وغيرها جائز لتعلُّم الأحكام، فبالعربيَّة أولى؛ لأنَّها أقرب وأقل تفاوتًا.

وفيه نظرٌ؛ لأنَّ الشَّرح بالفارسيَّة جُوِّز للضَّرورة، بخلاف الرِّواية بالمعنى، بل الأَولى أن يستدلَّ على ذلك بأنَّ الصَّحابة كانوا يروُون في الواقعة الواحدة بألفاظ مختلفة، وبأنَّهم ما كانوا يكتبون الأحاديث ولا يكرِّرون عليها ويروُونها بعد زمان طويل على حسب الحاجة، وذلك يوجب تغاير اللَّفظ وامتيازه قطعًا.

قال: (قِيلَ: يُؤَدِّي إِلَى طَمْسِ الحَدِيثِ. قُلْنَا: لَمَّا تَطَابَقَا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ).

اعترض الخصم وقال: نقل الحديث بالمعنى يؤدي إلى أن يمحو الحديث بالكلية لفظًا ومعنًى؛ وذلك لأنَّ الناقل وإن اجتهد غاية الاجتهاد في رعاية اللَّفظ والمعنى يحصل تفاوتٌ ما، وهكذا في الطائفة[1] الثَّانية والثَّالثة وهلم جرًّا، فيغير معنى الخبر بالكليَّة فيطمس[2] الحديث، ولقول النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ: «رَحِمَ اللهُ امْرَءًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا»[3] الحديث.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «لَمَّا تَطَابَقَا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ» يعني: أنَّا شرطنا في نقل الخبر بالمعنى: تطابق التَّرجمة في الأصل والجلاء والخفاء وتأدية المعنى من غير تفاوتٍ بينهما، فلم يكن طمسًا للحديث، ويكون ناقل الخبر بالمعنى مؤدِّيًا

(١) في (ق): الطبقة.
(٢) في (ق): فينطمس.
(٣) رواه أبو داود (٣٦٦٠)، والترمذي (٢٦٥٦)، والنسائي في «الكبرى» (٥٨١٩) بنحوه، من حديث زيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقال الترمذي: حسن صحيح.

للحديث كما سمعه، فإنَّ من أدَّى تمام معنى الكلام الذي سمعه يقال عُرفًا ويوصف بأنَّه أدَّى الحديث كما سمعه.

قال: (الخَامِسَةُ: إِنْ زَادَ أَحَدُ الرُّوَاةِ وَتَعَدَّدَ المَجْلِسُ؛ قُبِلَتِ الرِّوَايَةُ، وَكَذَا إِنِ اتَّحَدَ وَجَازَ الذُّهُولُ عَنِ الآخَرِينَ وَلَمْ يُغَيِّرْ إِعْرَابَ البَاقِي، فَإِنْ لَمْ يَجُزِ الذُّهُولُ لَمْ يُقْبَلْ، وَإِنْ غَيَّرَ الإِعْرَابَ مِثْلُ: «فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ أَوْ نِصْفُ شَاةٍ» طُلِبَ التَّرْجِيحُ).

إذا روى راويان فصاعدًا حديثًا وانفرد أحدهم بزيادة لم يروها الآخر نُظر:

❁ إن كان المجلس متعددًا فلا إشكال في قبوله؛ لأنَّ النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ربَّما قال في مجلس زيادة لَم تُقَلْ في آخَرَ بحسب ما يليق بالمجالس.

❁ وإن كان المجلس واحدًا نُظر:

- إن كان الذين لا يروُون الزِّيادة عددًا كثيرًا لا يجوز في العادة ذهولهم عمَّا ضبطه[1] الأقل ورواها؛ فلا تقبل الزِّيادة،

- وإن كان الرَّاوي المُمْسِك عن الزِّيادة يجوز عليهم الذُّهول والغفلة: فإن كانت الزِّيادة تُغيِّر الإعراب مثل «في أربعين شاة شاةٌ» وروى آخر «نصف شاة» تعارضا، وإن لم تُغيِّر الزِّيادة الإعراب مثل «في أربعين شاة شاة» وروى آخر «في أربعين شاة سائمة» قُبلت، خلافًا لأبي حنيفة؛ لأنَّ الرَّاوي عدل جازم ثقة فوجب قبوله، ويحمل الممسك عن الزِّيادة على أنَّه دخل المجلس في أثناء الحديث، أو ممَّن نقل الحديث بالمعنى.

وسكت المُصنِّف عمَّا لم يُعلم تعدُّد المجلس واتِّحاده، قيل: حكمه حكم اتِّحاد المجلس، وهذا أولى بالقبول لاحتمال التَّعدُّد.

قال: (فَإِنْ زَادَ مَرَّةً وَحَذَفَ أُخْرَى فَالِاعْتِبَارُ بِكَثْرَةِ المِرَارِ).

ما ذكرنا إذا تعدَّد الرَّاوي[2]، أمَّا إذا اتحد الرَّاوي فيزيد مرَّة وينقص أخرى،

---

(١) كتب بين الأسطر في (ق): أي: الزيادة. (٢) في (ض): الراويان.

فالاعتبار بكثرة المرَّات؛ لأنَّ الأقلَّ أولى بالسَّهو إلَّا أن يُصرِّح الرَّاوي ويقول: «سهوت بتلك الزِّيادة» فيؤخذ بالأوَّل، وإن تساويا أخذنا بالزِّيادة؛ لأنَّ السَّهو في نسيان ما سمع أكثر من إثبات ما لم يسمع.



قال: (الكِتَابُ الثَّالِثُ

فِي الإِجْمَاعِ

وَهُوَ اتِّفَاقُ أَهْلِ الحَلِّ وَالعَقْدِ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَمْرٍ مِنَ الأُمُورِ.

وَفِيهِ ثَلَاثَةُ أَبْوَابٍ).

الإجماع لغةً جاء بمعنيين:

الأوَّل: العزم، وهو جزم الإرادة بعد التَّردُّد، قال الله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾[1] أي: اعزموا، وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**لا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُجْمِعْ الصِّيَامَ**»[2] أي: لم يعزم من اللَّيل، أي: لم يجزم الصَّوم من اللَّيل.

وثانيهما: الاتِّفاق من قولهم: «أجمعوا» أي: صاروا ذوي[3] جمع.

واصطلاحًا: عبارة عمَّا ذكره المُصنِّف[4] مأخوذ من المعنى الثَّاني.

قوله: «**اتِّفَاقُ**» كالجنس، المراد بأهل الحَلِّ والعقد: المجتهدون، خرج به المُقلِّد؛ إذ لا عبرة لاتِّفاقهم واختلافهم.

قوله: «**مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ**» خرج اتِّفاق اليهود والنَّصارى والفلاسفة.

---

(١) يونس: ٧١.

(٢) رواه أبو داود (٢٤٥٤)، والترمذي (٧٣٠)، والنسائي (٢٣٣١)، وابن ماجه (١٧٠٠)، وابن خزيمة (١٩٣٣) من حديث حفصة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا.

قال الترمذي: «حديث حفصة حديث لا نعرفه مرفوعًا إلا من هذا الوجه»، وقد روي عن نافع، عن ابن عمر قوله، وهو أصح.

ونقل عن البخاري في «العلل» (٢٠٢) أنه قال: هو حديث فيه اضطراب، والصحيح عن ابن عمر موقوف.

(٣) في (ق): ذا. (٤) من (ق).



قوله: «**عَلَى أَمْرٍ مِنَ الأُمُورِ**» شامل للقول والفعل والاعتقاد وللشَّرعيَّات واللُّغويَّات والعقليَّات، واللُّغويات كما أنَّ الفاء للتَّعقيب، والعقليَّات كحدوث العالم، والدُّنيويَّات كالآراء والحروب.

قيل: في الحدِّ نظرٌ من وجوه:

أحدها: لا بدَّ من تقييد عصرٍ واحد.

قلت: قد عُرف هذا القَيد من المباحث الآتية.

الثَّاني: أنَّ هذا الحدَّ منطبقٌ على اتِّفاق الأمة في حياة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قلت: قد عُرف احترازُه من مبحث النَّسخ أنَّه لا ينعقد في عصره.

الثَّالث: المحدود هو الإجماع المصطلح المتناول لقول المجتهد الواحد إذا لم يكن في العصر غيره فإنَّه حجة مع أنَّ الاتِّفاق ينفيه فإنَّ الاتِّفاق إنَّما يكون بين اثنين.

قلت: الحدُّ إنَّما هو بالنِّسبة إلى الأغلب الأكثر.

واعلم أنَّ البحث في الإجماع يقع في ثلاثةِ أمور: في حجِّيته وأنواعه وشرائطه، فلهذا جعل الكلام فيه على ثلاثة أبواب.



قال: (البَابُ الأَوَّلُ: فِي بَيَانِ كَوْنِهِ[1] حُجَّةً، وَفِيهِ مَسَائِلُ).

بدأ بالكلام على كونه حجَّة [لأنَّ الغرض من الإجماع هو العمل به، والعمل به موقوف على حجِّيته][2]، لكن الاحتجاج به متوقِّف على بيان إمكانه وإمكان الاطِّلاع عليه، فلذلك قدَّم الكلام فيهما.

قال: (الأُولَى: قِيلَ: مُحَالٌ كَاجْتِمَاعِ النَّاسِ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ، وَأُجِيبَ بِأَنَّ الدَّوَاعِي مُخْتَلِفَةٌ ثَمَّ).

ذهب بعض النَّاس إلى أنَّ الإجماع محالٌ؛ لأنَّ اجتماع الخلق الكثير والجمِّ الغَفير على حكمٍ واحد مع اختلاف قرائحهم وآرائهم ممتنع عادةً، كما يمتنع اجتماعهم في وقت واحد على مأكول واحد.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «وَأُجِيبَ بِأَنَّ الدَّوَاعِي مُخْتَلِفَةٌ ثَمَّ»، تقرير الجواب: أنَّ دواعي النَّاس مختلفة، وشهواتهم متباينة، والمزاج والطَّبع متباعدة؛ فلا يمكن اجتماعهم على مأكول واحد، بخلاف الحكم فإنَّه تابع للدَّليل، فلا يمتنع اجتماعهم عليه؛ لوجود دليل قاطع أو ظاهر، فبطل قياسكم؛ لوجود الفرق.

قال: (قِيلَ: يَتَعَذَّرُ الوُقُوفُ عَلَيْهِ؛ لِانْتِشَارِهِمْ، وَجَوَازِ خَفَاءِ وَاحِدٍ، وَخُمُولِهِ، وَكَذِبِهِ خَوْفًا، أَوْ رُجُوعِهِ قَبْلَ فَتْوَى الآخَرِ. وَأُجِيبَ: بِأَنَّهُ لا تَعَذُّرَ فِي أَيَّامِ الصَّحَابَةِ فَإِنَّهُمْ كَانُوا مَحْصُورِينَ قَلِيلِينَ).

ذهب بعضهم إلى أنَّ الإجماع ممكنٌ وليس بمُحالٍ، لكنه يتعذَّر الوقوف عليه؛ لأنَّ الوقوف عليه[3] إنَّما يكون بعد معرفة أعيانهم، ومعرفة ما غلب على ظنِّهم، ومعرفة إجماعهم عليه في وقت واحد، والوقوف على هذه الثَّلاثة متعذِّر.

---

(١) في (ق): كون الإجماع. (٢) من (ق).

(٣) من (ق).



أمَّا الأوَّل: فلانتشارهم شرقًا وغربًا، ولجواز خفاء واحدٍ منهم بأن يكون أسيرًا أو محبوسًا أو منقطعًا عن النَّاس، ولأنَّه يجوز أن يكون [من هو][1] خامل الذِّكر لا يعرفه أحدٌ أنَّه من المجتهدين.

وأمَّا الثَّاني: فلاحتمال أنَّ بعضهم يكذب فيُفتي على خلاف اعتقاده؛ خوفًا من سلطانٍ جائر، أو مجتهد ذي منصبٍ أفتى بخلاف رأيه.

وأمَّا الثَّالث: فلاحتمال رجوع أحدهم قبل فتوى الآخر، ولأجل هذه الاحتمالات قال الإمام أحمد بن حنبل: من ادَّعى الإجماع فهو كاذب.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ لا تَعَذُّرَ فِي أَيَّامِ الصَّحَابَةِ فَإِنَّهُمْ كَانُوا مَحْصُورِينَ قَلِيلِينَ**».

تقرير الجواب: أنَّه لا يتعذَّر الوقوف على الإجماع في أيام الصَّحابة؛ لاندفاع هذه الاحتمالات ثمة[2]، فإنَّ أهل الحلِّ والعقد من الصَّحابة كانوا محصورين قليلين، ومن خرج منهم إلى البلاد كان معروفًا في موضعه، فلم يتعذَّر معرفتهم، ومع ذلك كانوا مشهورين وَرِعين، وقوَّة دينهم منعتهم عن الفتوى على خلاف معتَقَدهم وكانوا محتاطين في الفتوى لا يرجعون عن فتواهم قبل فتوى الآخر، ولو وقع منهم رجوعٌ لاشتهر، وهذا الجواب ذكره الإمام[3] فقال: والإنصاف أن لا طريق لنا إلى معرفته إلَّا في زمان الصَّحابة.

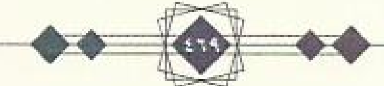
وقال أهل الظَّاهر: لا يحتجُّ إلَّا بإجماع الصَّحابة، وهو رواية أحمد.

قال: (**الثَّانِيَةُ: أَنَّهُ حُجَّةٌ، خِلَافًا لِلنَّظَّامِ وَالشِّيعَةِ وَالخَوَارِجِ**).

ذهب الجمهور إلى أنَّ الإجماع حجَّةٌ يجب العمل به، خلافًا للنَّظَّام والشِّيعة والخوارج، فإنَّهم وإن نُقل عنهم ما يقتضي الموافقة ولكنهم عند التَّحقيق مخالفون.

---

(١) ليس في (ق).
(٢) في (ق): حينئذ.
(٣) «المحصول» (٤/ ٤٤).



✿ أمَّا النَّظَّام فإنَّه لم يُفسِّر الإجماع باتِّفاق المجتهدين كما قلنا، بل قال: إنَّ الإجماع كلُّ قول يحتجُّ به.

✿ وأمَّا الشِّيعة فإنَّهم يقولون: إنَّ الإجماع حجَّة لا لكونه إجماعًا، بل لاشتماله على قول الإمام المعصوم، وقوله بانفراده حجة.

✿ وأمَّا الخوارج فقالوا: إنَّ إجماع الصَّحابة حجَّةٌ قبل وقوع الفرقة، وأمَّا بعدها فلا حجَّة إلَّا لإجماع طائفتهم لا غير؛ لأنَّ العِبرة بقول المؤمنين، ولا مؤمن عندهم إلَّا من كان على مذهبهم.

وكلام المُصنِّف يدلُّ على أنَّ النَّظَّام يُسلِّم إمكان الإجماع ويمنع حجِّيته، وفي «مختصر ابن الحاجب»[1] وغيره أنَّه يقول باستحالته.

قال: (لَنَا وَجْهَانِ:

الأَوَّلُ: أَنَّهُ تعالى جَمَعَ بَيْنَ مُشَاقَّةِ الرَّسُولِ وَاتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ المُؤْمِنِينَ فِي الوَعِيدِ حَيْثُ قَالَ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ﴾[2] الآية، فَتَكُونُ مُحَرَّمَةً فَيَجِبُ اتِّبَاعُ السَّبِيلِ؛ إِذْ لا مَخْرَجَ عَنْهُمَا).

أي: الدَّليل على حجِّية الإجماع من وجهين:

الأوَّل وقد تمسَّك الشَّافعي به قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾[3].

وجه التَّمسُّك بها أنَّ الله تعالى جمع مشاقَّة الرَّسول واتِّباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال: ﴿نُصله جَهَنَّمَ﴾[4] فيلزم أن تكون متابعة غير سبيل المؤمنين

---

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» لأبي الثناء (١/ ٥٢١).

(٢) النساء: ١١٥.

(٣) النساء: ١١٥.

(٤) النساء: ١١٥.



محرَّمًا؛ لأنَّه لو لم يكن حرامًا لم يجمع بينه وبين الحرام الذي هو مشاقَّة الرَّسول في الوعيد، فإنَّه لا يحسن الجمع بين حلال وحرام في الوعيد، مثل أن يقول: «إن زنيت أو شربت الماء عاقبتك»، وإذا حرم اتِّباع سبيل غير المؤمنين وجب اتِّباع سبيلهم؛ لأنَّه لا مخرج عنهما، أي: لا واسطة بينهما، ولزم من وجوب اتِّباع سبيلهم كونُ الإجماع حجة؛ لأنَّ سبيل الشَّخص: ما اختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد، ومتابعة غير سبيل المؤمنين: عبارة عن متابعة قول أو فتوى يخالف قولهم وفتواهم، [وإذا كان مخالفة قول المؤمنين وفتواهم حرامًا يكون متابعة قولهم وفتواهم واجبًا، فيكون الإجماع حجَّة؛ لأنَّه عبارة عن قولهم وفتواهم][1].

قال: (**قِيلَ: رَتَّبَ الوَعِيدَ عَلَى الكُلِّ. قُلْنَا: بَلْ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ، وَإِلَّا لَغَا ذِكْرُ المُخَالَفَةِ**).

اعترض الخصم بثمانية[2] أوجه:

الأوَّل: أنَّ الوعيد رُتب على الكل، أي: على المجموع من المُشاقَّة واتِّباع غير سبيل المؤمنين؛ لأنَّ الواو للجمع، ولا يلزم من حرمة المجموع حرمةَ كل واحد؛ كجمع الأختين دون كل واحدة.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: بَلْ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ، وَإِلَّا لَغَا ذِكْرُ المُخَالَفَةِ**»، تقريره: لا نسلِّم أنَّ الوعيد مرتَّب على المجموع، بل مرتَّب على كلِّ واحد؛ إذ لو لم يكن مرتَّبًا على كلِّ واحد لزم أن يكون ذكر مخالفة سبيل المؤمنين لغوًا؛ لأنَّ مشاقَّة الرَّسول مستقلَّة بالوعيد، واللُّغو في كلام الله تعالى محالٌ.

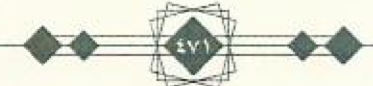
قال: (**قِيلَ: الشَّرْطُ فِي المَعْطُوفِ عَلَيْهِ شَرْطٌ فِي المَعْطُوفِ. قُلْنَا: لا، وَإِنْ سُلِّمَ لَمْ يَضُرَّ؛ لِأَنَّ الهُدَى دَلِيلُ التَّوْحِيدِ وَالنُّبُوَّةِ**).

إشارة إلى الاعتراض الثَّاني، توجيهه: سلَّمنا أنَّ الوعيد مرتَّب على كلِّ واحد،

---

(١) من (ق).

(٢) كتب بحاشية (ق) وعليه رمز نسخة خ: بتسعة.



لكن لا نُسلِّم تحريم اتِّباع سبيل غير المؤمنين مطلقًا، بل بشرط تبيُّن الهدى، فإنَّ تبيُّن الهدى شرط في المعطوف عليه؛ لقوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ﴾[1] والشَّرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف؛ لأنَّ الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في التَّعلُّقات، والهُدى عامٌّ لاقترانه باللَّام فيكون متابعة غير سبيل المؤمنين حرامًا إذا تبيَّن جميع الهُدى، ومن جملة الهُدى الدَّليل الذي أجمعوا عليه أي سند الإجماع، فإذا تبيَّن ذلك الدَّليل وعلموا به[2] يكون ذلك الدَّليل حجَّة، فلا فائدة للإجماع؛ لثبوت الحكم بذلك الدَّليل لا بالإجماع، فلا يكون الإجماع حجَّة وهو المطلوب.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «قُلْنَا: لَا، وَإِنْ سُلِّمَ فَلَا يَضُرُّ»؛ لأنَّ الهُدى دليل التَّوحيد والنُّبوَّة، تقريره من وجهين:

الأوَّل: وأشار المُصنِّف إليه بقوله: «**قُلْنَا: لَا**» أي: لا نُسلِّم كلَّ ما هو شرط في المعطوف [عليه شرط في المعطوف][3]، بل المعطوف في حكم المعطوف عليه فيما يجب ويمتنع، ويجوز من حكم الإعراب لا في كلِّ الوجوه.

والثَّاني وإليه أشار بقوله: «**وَإِنْ سُلِّمَ**» أي: وإن سلَّمنا أنَّ المعطوف في حكم المعطوف عليه مطلقًا فلا يضرُّنا؛ لأنَّ المراد من الهُدى دليل التَّوحيد والنُّبوَّة وذلك كان متبيِّنًا في زمانه عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولا يصحُّ حمل الهُدى على دلائل المسائل الفروعيَّة وإلَّا لم تكن مشاقَّة الرَّسول حرامًا؛ لأنَّ جميع دلائل المسائل الفروعيَّة ما كان متبيِّنًا في زمانه، فيكون الشَّرط في حرمة المشاقَّة ذلك دون دليل مسائل الفروع، فتكون حرمة استتباع سبيل غير المؤمنين مشروطة بذلك، وقد تبيَّن ذلك، وحينئذٍ لا يلزم أن لا يكون الإجماع حجة.

---

(١) النساء: ١١٥.

(٢) في (ض): أنه.

(٣) ليس في (ق).

قال: (قِيلَ: لا يُوجِبُ تَحْرِيمَ كُلِّ مَا غَايَرَ. قُلْنَا: يَقْتَضِي؛ لِجَوَازِ الاسْتِثْنَاءِ).

اعتراض ثالث تقريره: أنَّا سلَّمنا أنَّ اتِّباع غير سبيل المؤمنين حرام، لكن لفظ «غير» و«سبيل» مفردان، والمفرد لا عموم له، فلا يلزم حرمة كلِّ ما غاير سبيل المؤمنين[1]، لكن[2] يصدق بصورةٍ واحدة وهي الكفر ونحوُه ممَّا لا خلاف فيه، والدَّليل عليه أنَّ الآية نزلت في رجل ارتدَّ، والغرض من الآية المنع من الكفر.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: يَقْتَضِي**[3] **لِجَوَازِ الاسْتِثْنَاءِ**»، توجيهه: أنَّ لفظ «غير» و«سبيل» يقتضي العُموم؛ لأنَّ اسم الجنس المضاف يفيد العُموم، بدليل جواز الاستثناء منه، فيقال: إلَّا السَّبيل الفُلاني، والاستثناء معيار العُموم، وأمَّا أنَّ الآية نزلت في رجل ارتدَّ لا [يمنع العُموم][4]؛ لما عرفت أنَّ العبرة بعموم اللَّفظ لا بخصوص السَّبب.

قيل[5]: واعلم أنَّ إضافة «غير» ليست للتَّعريف على المشهور، وفي التَّعميم بمثلها نظرٌ يحتاج إلى تأمُّل فقد يقال: إنَّ هذه الإضافة لا تقتضيه ويكون التَّعميم تابعًا للتعريف كما كان الإطلاق تابعًا للتَّنكير.

قلت: العُموم مستفاد من إضافة السَّبيل، ولهذا يُستثنى منه، لا مِن «غير»، وذِكرُ «غير» وقع بالتَّبع.

قال: (قِيلَ: السَّبِيلُ دَلِيلُ الإِجْمَاعِ. قُلْنَا: حِينَئِذٍ تَكُونُ المُخَالَفَةُ المُشَاقَّةَ).

هذا اعتِراض رابع، تقريره: لا نُسلِّم أن السَّبيل حكم الإجماع، بل دليل الإجماع، بيانه: أنَّ السَّبيل لغةً: هو الطَّريق الذي يُمشَى فيه، وقد تعذَّرت إرادته هنا فتعيَّن الحمل على المجاز، والمجاز إمَّا قول أهل الإجماع أو دليله أي: الدَّليل الذي منه الإجماع، أي: لأجله أجمعوا، وحمله على الثَّاني، أعني الدَّليل

(١) زاد في (ض): حرام.
(٢) في (ق): بل.
(٣) زاد (ق): أي: العموم.
(٤) في (ق): يقتضي العموم ممنوع.
(٥) «نهاية السول» للإسنوي (ص ٢٨٥).



الذي لأجله الإجماع أولى؛ لقوَّة العلاقة بينه وبين الطَّريق، وهي كون كل واحد منهما موصلًا إلى المقصد.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «قُلْنَا: حِينَئِذٍ تَكُونُ الْمُخَالَفَةُ الْمُشَاقَّةَ» وبيانه: أنَّ الدَّليل الذي أجمعوا لأجله إمَّا الكتاب أو السنة، فيكون داخلًا في قوله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ﴾[1] فيكون تكرارٌ من غير فائدة، وذكر بعض المُحقِّقين جوابًا آخر أحسن من هذا وهو أنَّ السَّبيل أيضًا يطلق على الإجماع؛ لأنَّ أهل اللُّغة يطلقون السَّبيل على كلِّ ما يختاره الإنسان لنفسه من قولٍ أو فعلٍ، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ﴾[2]، وإذا كان كذلك فحمله على الإجماع أولى؛ لعموم فائدته، فإنَّ الإجماع يَعمل به المجتهد والمقلِّد، وأمَّا دليل الإجماع أي الكتاب والسُّنة فلا يَعمل به سوى المجتهد[3].

قال: (قِيلَ: يُتْرَكُ الِاتِّبَاعُ رَأْسًا. قُلْنَا: التَّرْكُ غَيْرُ سَبِيلِهِمْ).

هذا اعتراض خامس[4]، بيانه: أنَّ اتِّباع غير سبيل المؤمنين حرام، لكن لا نُسلِّم وجوب اتِّباع سبيل المؤمنين، وإنَّما يلزم لو لم يكن بينهما واسطة، بل بينهما واسطة وهي أن يترك المتابعة رأسًا أي: بالكلية، يعني: لا يتبع لا سبيل غير المؤمنين ولا سبيلهم.

---

(١) النساء: ١١٥. (٢) يوسف: ١٠٨.

(٣) كتب بحاشية (ض): الخامس: لا نسلِّم أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء، بل فيما صاروا به مؤمنين، ويدل عليه أن رجلًا ارتد فنزلت الآية فيه، ولأنه إذا قيل لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من ترك الأسباب التي صاروا بها صالحين دون غيرها من الأكل والشرب.
وأجاب المصنف بقوله: يلزم أن تكون المخالفة المشاقة، يعني: أنه لا معنى لمشاقة الرسول إلا ترك الإيمان، فلو حمل عليه لزم التكرار. وهذا الوجه ذكره في شرح المصري، ولم نجده في المتون المصححة، وبهذا الوجه يكون الاعتراض تسعة أوجه.
والمصنف رضي الله عنه كتب هذا على الحواشي. كذا رأيته في النسخة التي نقلت منها.
وهو في النسخة (ق) في صلب النص، ما عدا السطر الأخير وهو قوله: والمصنف...

(٤) في (ق): خامس أو سادس.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «قُلْنَا: التَّرْكُ غَيْرُ[1] سَبِيلِهِمْ»، بيانه: ترك متابعة سبيل المؤمنين غير سبيلهم، فمن ترك متابعة سبيلهم فقد اتَّبع غير سبيلهم، واتِّباع غير سبيلهم حرام بالآية، فترك متابعة سبيلهم يكون أيضًا حرامًا وهو المطلوب.

وفي هذا الجواب نظرٌ[2]؛ لأنَّ المتابعة: هو الإتيان بمثل ما فعل غيره لكونه أتى به، فمن ترك اتِّباع سبيل المؤمنين لأجل أنَّ غيرهم تركوه يكون متَّبعًا غير سبيل المؤمنين، أمَّا من تركه لا لأجل هذا المعنى بل لعدم الدَّليل على اتِّباع المؤمنين فلا يكون متَّبعًا لأحد، فلا يكون داخلًا تحت الوعيد.

قال: (قِيلَ: لَا يَجِبُ اتِّبَاعُهُمْ فِي فِعْلِ المُبَاحِ. قُلْنَا: كَاتِّبَاعِ الرَّسُولِ).

هذا هو الاعتراض السَّادس، تقريره: أنَّ السَّبيل غير عامٍّ؛ إذ لو كان عامًّا لوجب اتِّباعهم في كلِّ سبيل المؤمنين، ولو وجب لوجب اتِّباعهم في فعل المباح إذا اتَّفقوا على فعله، لكن لا يجب اتِّباعهم في فعل المباح، وإلَّا لم يكن مباحًا، فإذًا لا يجب اتِّباع كلِّ سبيلهم، فالجواب حينئذٍ اتِّباع بعض سبيلهم، وذلك هو السَّبيل الذي صاروا به مؤمنين وهو الإيمان، فلا يكون الإجماع ممَّا يجب اتِّباعه، فلا يكون الإجماع حجَّة، وهو المطلوب.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «قُلْنَا: كَاتِّبَاعِ الرَّسُولِ» تقريره من وجهين:

الأوَّل: أنَّ وجوب اتِّباع سبيل المؤمنين كوجوب اتِّباع النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ، يعني: نفعله كما فعل النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ، إنْ فعله مباحًا نفعله أيضًا مباحًا، واجبًا واجبًا، مندوبًا مندوبًا، ونعتقد كما فعله.

الثَّاني: دلَّ الدَّليل على وجوب متابعة كلِّ سبيل المؤمنين وخُصَّ عنه فعل

---

(١) في (ق): عين غير.

(٢) كتب في حاشية «ض»: الجواب عن هذا النظر أنه يفهم عرفًا من قول القائل لا تتبع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيل المؤمنين حتى لو قال: لا تتبع غير سبيل المؤمنين فاتبع سبيلهم، أو لا تتبع سبيلهم أيضًا لكان مستهجنًا إذ يلزم التكرار والتناقض، تأمل.

المباح، كما أنَّ الدَّليل دلَّ على وجوب متابعة الرَّسول وخُصَّ عنه فعل المباح فبقي واجب الاتِّباع في غيره.

قال: (قِيلَ: المُجْمِعُونَ أَثْبَتُوا بِالدَّلِيلِ. قُلْنَا: خُصَّ فِيهِ).

هذا هو الاعتراض السَّابع، توجيهه: لا نُسلِّم أيضًا أنَّ المتابعة تجب في كلِّ الأمور، فإنَّ المُجمعين إنَّما أثبتوا الحكم المجمع عليه بالدَّليل الذي أجمعوا لأجله، وإثبات الحكم بذلك الدَّليل من جملة سبيلهم، وإذا وجب إثبات الحكم بذلك الدَّليل فالحُجَّة إنَّما تكون ذلك الدَّليل لا الإجماع، فلا يكون الإجماعُ حجَّةً.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «قُلْنَا: خُصَّ فِيهِ» بيانه: أنَّ اتِّباع المؤمنين واجبٌ في كلِّ شيء إلَّا ما خُصَّ بدليل، وهذه الصُّورة قد خُصَّت بالاتِّفاق فهي خارجة عن قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ﴾[1] الآية، يعني: هذه الآية دلَّت على وجوب الاتِّباع في كلِّ شيء إلَّا في هذه الصُّورة، فإنَّ الآية مخصوصة بها، فإنَّ الحكم ثبت بإجماعهم فلا حاجة إلى إثباته بالدَّليل.

قال: (قِيلَ: كُلُّ المُؤْمِنِينَ المَوْجُودِينَ إِلَى[2] يَوْمِ القِيَامَةِ. قُلْنَا: بَلْ فِي كُلِّ عَصْرٍ؛ لِأَنَّ المَقْصُودَ العَمَلُ، وَلا عَمَلَ فِي القِيَامَةِ).

إشارة إلى الاعتراض الثَّامن، بيانه: أنَّا سلَّمنا جميع ما ذكرتم لكن «المؤمنين» جمعٌ محلًّى باللَّام فيفيد العُموم، وكلّ المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة، فلا يكون إجماع أهل كلِّ عصر حجَّةً؛ لأنَّهم بعض الأمَّة، فيكون الإجماع منعقدًا يوم القيامة ولا عمل فيها.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: بَلْ فِي كُلِّ عَصْرٍ؛ لِأَنَّ المَقْصُودَ العَمَلُ، وَلا عَمَلَ فِي القِيَامَةِ**».

---

(١) النساء: ١١٥. (٢) من (ق).



توضيحه: لا نُسلِّم استحالة اتِّباع المؤمنين، وإنَّما يلزم ذلك أن لو كان المراد بلفظ «المؤمنين» كل المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة، وليس كذلك، بل المراد منه كل المؤمنين الموجودين في كلِّ عصر، واتِّباع سبيلهم غير مستحيل، والدَّليل على أنَّ المراد الموجودون في كلِّ عصر أنَّ الغرض من حجِّية الإجماع: العملُ به، ولا عمل في القيامة.

قال: (الثَّانِي: قَوْلُهُ تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[1] الآية، عَدَّلَهُمْ فَيَجِبُ عِصْمَتُهُمْ عَنِ الخَطَإِ قَوْلًا وَفِعْلًا، كَبِيرَةً وَصَغِيرَةً).

هذا هو الدَّليل الثَّاني على أنَّ الإجماع حجَّةٌ، تقريره: أنَّ الله تعالى قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[2]، ووسطُ كلِّ شيء: أعدله، أي: جعلناكم عدلًا، وعلَّل ذلك بقوله: ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[3]، والشَّاهد لا بدَّ وأن يكون عدلًا، وهذا التَّعديل الحاصل للأمَّة وإن لزم منه تعديل كلِّ فرد منها بالضَّرورة؛ لكون نفي التَّعديل[4] عن واحد مستلزمًا لنفيه عن المجموع، لكنَّه ليس المراد تعديلهم فيما ينفرد به كلُّ واحد منهم؛ لأنَّا نعلم بالضَّرورة خلافه، فيتعيَّن أن يكون تعديلهم فيما يجتمعون عليه، فحينئذٍ يجب عصمتهم عن الخطأ قولًا وفعلًا صغيرة وكبيرة؛ لأنَّ الله تعالى يعلم السِّر والعلانية فلا يعدِّلهم مع ارتكابهم المنهيَّات، وإذا وجب عصمتهم وجب أن يكون قولهم وفعلهم حجَّة وهو المطلوب.

قال: (بِخِلَافِ تَعْدِيلِنَا).

قيل: إنَّه جواب عن سؤال، تقدير[5] السُّؤال: التَّعديل لا يوجب العصمة كما إذا عدَّلنا أحدًا لا يوجب عصمته عن الخطايا.

---

(١) البقرة: ١٤٣.
(٢) البقرة: ١٤٣.
(٣) البقرة: ١٤٣.
(٤) في (ض): الدليل.
(٥) في (ق): تقرير.

والجواب: أنَّ تعديل الله بخلاف تعديلنا فإنَّه عالم بالسِّر والعلانية، فإذا عدَّل شخصًا كان معصومًا.

قال: (قِيلَ: العَدَالَةُ فِعْلُ العَبْدِ، وَالوَسَطُ فِعْلُ الله. قُلْنَا: فِعْلُ العَبْدِ فِعْلُ الله).

اعترض الخصم على هذا الدَّليل اعتراضين:

الأوَّل: أنَّ العدالة فعل العبد؛ لأنَّها عبارة عن فعل الواجبات وترك المنهيَّات، وذلك فعل للعبد، والوسط فعل الله؛ لقوله: ﴿جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[1] فيكون الوسط غير العدالة، فلا يكون جعلهم وسطًا تعديلًا لهم فإنَّ المُعدِّل لا يجعل الرَّجل عدلًا بل يخبر عن حاله.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: فِعْلُ العَبْدِ فِعْلُ اللهِ تعالى**»، تقريره: أنَّه تقرَّر في علم الكلام أنَّ أفعال العباد مخلوقة لله عز وجل على المذهب الأصحِّ.

قال: (قِيلَ: عُدُولٌ وَقْتَ الشَّهَادَةِ. قُلْنَا: حِينَئِذٍ لا مَزِيَّةَ لَهُمْ فَإِنَّ الكُلَّ كَذَلِكَ).

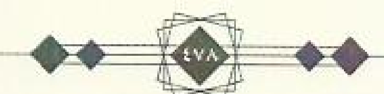
إشارة إلى الاعتراض الثَّاني، بيانه: سلَّمنا أنَّهم عدول لكنَّهم عدول وقت الشَّهادة؛ لقوله تعالى: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[2]، والعدالة معتبرة في الشَّاهد وقت الشَّهادة لا قَبله، فتكون الأمَّة عدولًا يوم القيامة لا في الدُّنيا، ونحن نسلِّمه فلا يكون قولهم حجَّة.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: حِينَئِذٍ لا مَزِيَّةَ لَهُمْ فَإِنَّ الكُلَّ كَذَلِكَ**»، توجيهه أنَّ سياق الآية يدلُّ على أنَّ تخصيص هذه الأمَّة بهذا التَّعديل، وتفضيلهم به على غيرهم، فتعيَّن حمله على الدُّنيا؛ لأنَّا لو حملناه على الآخرة لم يكن لهم مزيَّة على غيرهم فإنَّ كلَّ الأمم يومئذٍ عُدول.

وفي هذا الجواب نظرٌ؛ لأنَّ الله تعالى أخبر عن صدور الكذب عن بعضهم

---

(١) البقرة: ١٤٣.
(٢) البقرة: ١٤٣.



بقوله: ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾[1]، وبقوله: ﴿مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾[2] إلى غير ذلك، فلا تكون كلُّ الأمم معصومين، بل الجواب أن نقول: العدالة لا تتحقَّق إلَّا مع التَّكليف ولا تكليف في الآخرة.

الوجه الثَّالث على أنَّ الإجماع حُجَّةٌ: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**لا تَجْتَمِعُ أُمَّتي عَلَى خَطَأٍ**»[3] ونظائره من الأحاديث؛ كقوله: «**يَدُ اللهِ عَلَى الجَمَاعَةِ**»[4] إلى غير ذلك من الأحاديث، فهذه الأحاديث وإن لم يتواتر كلُّ واحد، لكن القدر المشترك فيها وهو عصمة الأمَّة متواترٌ، وهذا الدَّليل ساقط في كثير من النُّسخ، وادَّعى الآمِدِيُّ[5] أنَّه أقرب الطُّرق إلى إثبات كونه حجَّة قاطعة، وقال ابن الحاجب[6]: والاستدلال به حسنٌ.

قال الإمام[7]: دعوى التَّواتر المعنوي فيها بعيد؛ لأنَّا لا نُسلِّم أن مجموع هذه الأحاديث بلغ التَّواتر، وبتقديره فهو إنَّما يفيد الظُّهور.

واعلم أنَّ الأدلَّة التي ذكروا على حُجِّية الإجماع إنَّما يحسن الاستدلال بها إذا

---

(١) الأنعام: ٢٣. (٢) المائدة: ١٩.

(٣) رواه أبو داود (٤٢٥٣) من حديث أبي مالك الأشعري، والترمذي (٢١٦٧) من حديث عبد الله بن عمر، وقال: حديث غريب، وابن ماجه (٣٩٥٠) من حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

جميعهم بلفظ: «على ضلالة». قال ابن المُلقِّن في «تذكرة المحتاج» (٥١): لم أره بهذا اللفظ. نعم هو مشهور بلفظ: «على ضلالة» بدل «على خطأ». اهـ

قلت: ولشيخي العلامة المُحدِّث أبي إسحاق الحويني حفظه الله تصنيف قديم سماه «جزء في حديث لا تجتمع أمتي على ضلالة».

(٤) رواه النسائي (٤٠٢٠) من حديث عرفجة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٥) «الإحكام» (١/ ٢١٩).

(٦) «شرح مختصر ابن الحاجب» لأبي الثناء (١/ ٥٢١).

(٧) في (ق): فخر الرازي.

قلنا: إنَّ الإجماعَ ظنِّيٌّ كما صحَّحه الإمام وأتباعه واقتضاه كلام الآمِدِيِّ، لكن الأكثرين على أنَّه قطعيٌّ فلا يكفي الاستدلال بها؛ لأنَّها ظنِّية.

قال: (وَالشِّيعَةُ عَوَّلُوا عَلَيْهِ؛ لِاشْتِمَالِهِ عَلَى قَوْلِ الإِمَامِ المَعْصُومِ).

الشِّيعة ذهبوا إلى أنَّه يجب أن يكون في كلِّ زمان إمام يأمر النَّاس بالطاعات ويمنعهم عن المعاصي ولا بدَّ أن يكون معصومًا، واعتمدوا على الإجماع أي: على أنَّه حجة لاشتماله على قول الإمام، وقول الإمام وحده حُجَّة، فالإجماع حُجَّة لا من حيث إنَّه إجماع، بل من حيث اشتمالُه على قول الإمام المعصوم.

وجوابه أنَّ ذلك مبنيٌّ على وجوب مراعاة المصالح، وذلك غير واجب، ولمَّا كان البحث فيه من وظيفة علم الكلام لم يشتغل المُصنِّف بجوابه؛ لأنَّه ذكره في «الطوالع»[1].

قال: (الثَّالِثَةُ: قَالَ مَالِكٌ: إِجْمَاعُ أَهْلِ المَدِينَةِ حُجَّةٌ؛ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ المَدِينَةَ لَتَنْفِي خَبَثَهَا»[2].

وَهُوَ ضَعِيفٌ).

ذهب الإمام مالك إلى أنَّ إجماع أهل المدينة حجَّةٌ إذا كانوا من أبناء الصَّحابة[3] أو أبناء التَّابعين دون غيرهم، قيل: معنى كلام مالك: أنَّ روايتهم متقدِّمة على رواية غيرهم، وقيل في المقولات[4] المشهورة مثل الأذان والصَّاع والمُدِّ دون

---

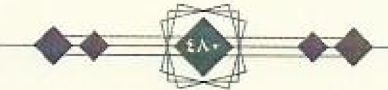
(١) «طوالع الأنوار» (ص٢٣٨).

(٢) رواه البخاري (١٨٧١، ٤٥٨٩)، ومسلم (١٣٨٢، ١٣٨٤) من حديث أبي هريرة وزيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ولفظ رواية أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أُمِرْتُ بِقَرْيَةٍ تَأْكُلُ القُرَى، يَقُولُونَ يَثْرِبُ، وَهِيَ المَدِينَةُ، تَنْفِي النَّاسَ كَمَا يَنْفِي الكِيرُ خَبَثَ الحَدِيدِ».

ولفظ رواية زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إِنَّهَا طَيْبَةُ تَنْفِي الخَبَثَ كَمَا تَنْفِي النَّارُ خَبَثَ الفِضَّةِ».

(٣) من (ق).

(٤) في (ق): المنقولات.



غيره، والصَّحيح التَّعميم؛ لأنَّهم أعرف بحاله[1] عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ فلا يجتمعون[2] إلَّا عن دليل قاطع، فيكون إجماعهم على أمرٍ حجَّةً على الخلق كلهم.

واستدلَّ بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**إِنَّ المَدِينَةَ تَنْفِي الخَبَثَ**»، والخطأُ خبثٌ، فيكون أهل المدينة معصومين من الخطأ، فيكون قولهم حجَّةً على غيرهم.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**وَهُوَ ضَعِيفٌ**»، تقريره من وجهين:

الأوَّل: أنَّ الاستدلال به ضعيفٌ، يعني: لا نُسلِّم أنَّ الخطأ الاجتهادي خبثٌ، وإلَّا لم يستحقَّ المجتهد المخطئ أجرًا.

والثَّاني: أنَّ الحديث ضعيف.

قلت: الحديث بهذا اللَّفظ لم يصحَّ، وإنَّما صحَّ ما[3] جاء في البخاري: «**إِنَّما المَدِينَةُ كَالكِيرِ تَنْفِي خَبَثَهَا وَيَنْصَعُ طَيِّبُهَا**»[4].

قال: (الرَّابِعَةُ: قَالَتِ الشِّيعَةُ: إِجْمَاعُ العِتْرَةِ حُجَّةٌ؛ لِقَوْلِهِ تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾[5] وَهُمْ عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ وَابْنَاهُمَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم؛ لِأَنَّهُ لَمَّا نَزَلَتْ لَفَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْهِمْ كِسَاءً فَقَالَ: «هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي»[6]، وَلِقَوْلِهِ: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَمْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللهِ وَعِتْرَتِي»[7]).

ذهبت الشِّيعة والإمامية والزَّيديَّة إلى أنَّ إجماع العِتْرة حُجَّةٌ، وأرادوا بالعِتْرة

---

(١) في (ق): بحال النبي. (٢) في (ق): يجمعون.

(٣) في (ق): بما.

(٤) رواه البخاري (١٨٨٣)، ومسلم (١٣٨٣) من حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٥) الأحزاب: ٣٣.

(٦) رواه الترمذي (٣٢٠٨) من حديث عمر بن أبي سلمة.

(٧) رواه الترمذي (٣٧٨٨) من حديث زيد بن أرقم بلفظه، ورواه مسلم (٢٤٠٨) ولفظه: «وَأَنَا تَارِكٌ فِيكُمْ ثَقَلَيْنِ: أَوَّلُهُمَا كِتَابُ اللهِ.. وَأَهْلُ بَيْتِي أُذَكِّرُكُمُ اللهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي».

عليًّا وفاطمة والحسن والحسين رضوان الله عليهم أجمعين، واحتجُّوا عليه بالكتاب والسُّنة:

❁ **أمَّا الكتاب**: فلقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[1]، والخطأ رجسٌ، فيجب أن يكون أهل البيت مطهَّرين عنه، فيكون قولهم حجَّة على غيرهم، وأهل البيت: عليٌّ وفاطمة وابناهما رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ؛ لأنَّ النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ لمَّا نزلت الآية لفَّ عليهم كساء[2] وقال: «**هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي**»، وهذه الصِّيغة صيغة حصر، فينحصر أهل البيت في العِترة المذكورين وهم عليٌّ وفاطمة وابناهما.

❁ **وأمَّا السنة** فقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَمْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللهِ وَعِتْرَتِي**» وجه التَّمسُّك به أن نقول: جعل العِترة قرينة الكتاب فيجب[3] أن يكون قولهم حجَّة كما أنَّ الكتاب حجَّة، ولأنَّ العِترة لو كانوا عُرضةً للخطأ لكان التَّمسُّك بقولهم ضلالًا، وذلك باطل؛ لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**لَنْ تَضِلُّوا**»، ولم يشتغل المُصنِّف بالجواب؛ لظهوره.

وجوابه عن الآية: أنَّ المراد بالرِّجس في الآية عذاب الآخرة لا الخطأ الاجتهادي فإنَّه مأجور به.

والجواب عن الحديث: أنَّه من باب الآحاد، وذلك غير مقبول عندكم أيها الشِّيعة، فهذا الجواب إلزامي، أو نقول: المراد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**لَنْ تَضِلُّوا**» الكفرُ والخروج عن الإسلام فإنَّ الضَّلال غالبٌ فيه، والحقُّ أنَّ إجماع أهل البيت أبعد عن الخطأ من إجماع غيرهم؛ لأنَّه مَهْبِط الوحي والنبي فيهم فهُم أخبر بحاله من غيره.

---

(١) الأحزاب: ٣٣.

(٢) في (ق): كساءه.

(٣) في (ق): فوجب.

قال: (الخَامِسَةُ: قَالَ القَاضِي أَبُو خَازِم: إِجْمَاعُ الخُلَفَاءِ الأَرْبَعَةِ حُجَّةٌ؛ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي»[١]، وَقِيلَ: إِجْمَاعُ الشَّيْخَيْنِ؛ لِقَوْلِهِ: «اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ»[٢]).

ذهب القاضي أبو خازم من الحنفيَّة إلى أنَّ إجماع الخلفاء الأربعة أبي بكر وعمر وعثمان وعليٍّ رضوان الله عليهم أجمعين حجَّة؛ لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي تَمَسَّكُوا بِهَا، وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ**».

وجه التَّمسُّك به أنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ أمر باتِّباع سنَّتهم كما أمر باتِّباع سنَّته، فوجب اتِّباع سنَّتهم كما وجب اتِّباع سنَّته عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولهذا لم يعتدَّ القاضي أبو خازم بمخالفة زيد بن ثابت في توريث ذوي الأرحام، وحكم بردِّ أموال حصلت في بيت المال للمعتضد بالله، وقبِل المعتضد فتواه ونفذ قضاءه وكتب به إلى الآفاق.

وقيل[٣]: إجماع الشَّيخين لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «**اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ**».

وذهب بعضهم[٤] إلى أنَّ إجماع الشَّيخين أبي بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا حجَّة؛ لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ**».

والجواب عن الحديثين:

(١) أنَّ المراد منهما بيان أهليَّتهم لاتِّباع المُقلِّدين لهم، لا أنَّ إجماعهم حجَّة،

---

(١) رواه أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٢) من حديث العِرباض بن سارية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(٢) رواه الترمذي (٣٦٦٢)، وابن ماجه (٩٧)، وابن حبان (٦٩٠٢) من حديث حذيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وقال الترمذي: حديث حسن.

(٣) كتب بين الأسطر في «ض»: لفظ المتن.

(٤) كتب بين الأسطر في «ض»: لفظ الشرح.

(٢) وبأنَّهما معارَضان بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**خُذُوا شَطْرَ دِينِكُمْ مِنْ هَذِهِ الحُمَيْرَاءِ**»[١] يعني: عائشة، مع أنَّ قولها ليس بحُجَّة.

قال: (**السَّادِسَةُ: اسْتُدِلَّ بِالإِجْمَاعِ لِمَا لا يُتَوَقَّفُ عَلَيْهِ؛ كَحُدُوثِ العَالَمِ، وَوَحْدَةِ الصَّانِعِ، لا كَإِثْبَاتِهِ**).

هذه المسألة في بيان ما يثبت بالإجماع وما لا[٢] يثبت به فنقول: كلُّ حكم لا يتوقَّف حجية الإجماع عليه[٣] يثبت بالإجماع؛ كحدوث العالم، فإنَّ حجِّية الإجماع لا تتوقَّف عليه، فيجوز إثباته بالإجماع، فيقال: العالَم حادث بالإجماع والصَّانع واحد بالإجماع، لعدم توقُّف حجِّية الإجماع عليهما؛ لأنَّه يمكننا معرفة الصَّانع بإمكان العالم ثمَّ وَحْدَتِه وحدوث العالم بالإجماع، لا كإثبات الصَّانع؛ لأنَّ الإجماع موقوف على وجود الصَّانع، وعلى كونه متكلِّمًا وعلى صحَّة النُّبوة، فلو أثبتنا هذه الأشياء بالإجماع لزم الدَّور، وإنَّما قلنا: إنَّ الإجماع موقوف على هذه الأمور؛ لأنَّ الإجماع موقوف على الكتاب والسُّنة، والكتاب موقوف على وجود الصَّانع وكونه متكلِّمًا، والسُّنة موقوفة على صحَّة النُّبوة، والموقوف على الموقوف موقوف.

وفي قوله: «**وَحْدَة الصانع**» نظرٌ؛ لأنَّ الإجماع لا ينعقد إلَّا من أمَّة محمد، وأمَّته المُوحِّدون، فيكون الإجماع موقوفًا على المُوحِّدين وهم على الوَحدة.



(١) قال ابن كثير في «تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب» (٥٤): حديث غريب جدًّا، بل هو منكر. سألت عنه شيخنا الحافظ أبا الحاج المزي فلم يعرفه وقال: لم أقف له على سند إلى الآن. وقال شيخنا أبو عبد الله الذهبي: هو من الأحاديث الواهية التي لا يعرف لها إسناد.

(٢) في (ض): لم.

(٣) زاد في (ض): لا.

قال: (البَابُ الثَّانِي: فِي أَنْوَاعِ الإِجْمَاعِ.

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الأُولَى: إِذَا اخْتَلَفُوا عَلَى قَوْلَيْنِ فَهَلْ لِمَنْ بَعْدَهُمْ إِحْدَاثُ ثَالِثٍ؟ وَالحَقُّ أَنَّ الثَّالِثَ إِنْ لَمْ يَرْفَعِ المُجْمَعَ عَلَيْهِ جَازَ، وَإِلَّا فَلَا.

مِثَالُهُ: قِيلَ فِي الجَدِّ مَعَ الأَخِ المِيرَاثُ لِلْجَدِّ، وَقِيلَ: لَهُمَا، فَلَا سَبِيلَ إِلَى حِرْمَانِهِ).

الباب الثَّاني معقود لما هو ليس بإجماع على الأصحِّ، وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: في بيان أنَّ المجتهدين إذا تكلَّموا في مسألة واختلفوا فيها على قولين وانقرضوا على ذلك، فهل لمن يأتي بعدهم من المجتهدين إحداث قول ثالث في تلك المسألة أم لا؟

فيه ثلاثة مذاهب:

(١) المنع مطلقًا،

(٢) والجواز مطلقًا،

(٣) والأصحُّ التَّفصيل، وإليه أشار المُصنِّف بقوله: «**وَالحَقُّ أَنَّ الثَّالِثَ إِنْ لَمْ يَرْفَعِ مُجْمَعًا عَلَيْهِ جَازَ، وَإِلَّا فَلَا**» يعني: إن كان القول الثَّالث يرفع حكمًا أجمعوا عليه قبلهم لم يجُز ويكون مردودًا، وإن كان موافقًا لبعضٍ دون بعض يجوز.

قوله: «**مثاله**» أي: مثال القسم الثَّاني الذي يرفع المجمع عليه ولا يجوز إحداثه: قيل في الجدِّ مع الأخ، فإنَّ الأمَّة اختلفوا على قولين: المال كله للجدِّ، والمقاسمة، فقد أجمعوا على عدم حرمان الجدِّ، فإحداث قول ثالث بحرمان الجدِّ لا يجوز؛ لأنَّه يرفع المجمع عليه.

ومثال الأوَّل[1] في جواز أكل المذبوح بلا تسمية، فقال بعضهم: يحلُّ مطلقًا، وبعضهم: لا يحلُّ مطلقًا، فالتَّفصيل بين التَّرك عمدًا أو سهوًا قول ثالث موافق كلًّا في بعضٍ.

مثال آخر: الفسخ بالعُيوب السَّبعة: الجُذام، والجُنون، والبَرص، والجَبّ، والعُنَّة بالرَّجُل، والرَّتق والقَرن بالمرأة، فقيل: يجوز مطلقًا أي بالكل، وقيل: لا يجوز مطلقًا، فالجواز بالبعض دون البعض قول ثالث يجوز؛ لموافقته مع كلِّ قولٍ بوجه.

قال: (**قِيلَ: اتَّفَقُوا عَلَى عَدَمِ الثَّالِثِ. قُلْنَا: كَانَ مَشْرُوطًا بِعَدَمِهِ فَزَالَ بِزَوَالِهِ**).

احتجَّ المانعون مطلقًا بوجهين:

الأوَّل: أنَّ العصر الأوَّل قد اتَّفقوا على عدم القول الثَّالث، وعلى امتناع الأخذ به، فإنَّهم لمَّا اختلفوا على قولين فقد أوجب كلٌّ من الفريقين الأخذ بقوله أو بقول الآخر، وتجويز القول الثَّالث يرفع ذلك الاتِّفاق؛ فيكون باطلًا.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: كَانَ مَشْرُوطًا بِعَدَمِهِ فَزَالَ بِزَوَالِهِ**»، تقريره: أنَّ اتِّفاقهم[2] كان مشروطًا بعدم الثَّالث، فلمَّا ظهر زال ذلك الاتِّفاق؛ لزوال شرطه.

قال: (**قِيلَ: يَرِدُ**[3] **على الوُحْدَانِي. قُلْنَا: لَمْ يُعْتَبَرْ فِيهِ، إِجْمَاعًا**).

اعترَض الخصم بنقضٍ إجماليٍّ، بيانه: أنَّه لو صحَّ ما ذكرتم لكان الإجماع الوُحداني أي: على القول الواحد لا يكون حجَّة؛ لأنَّه يمكن إجراء هذا الدَّليل بعينه فيه بأن يقال: كان وجوب الأخذ به مشروطًا بعدم القول الثَّاني، فإذا وجد القول الثَّاني فقد زال ذلك الإجماع بزوال شرطه، فلا يبقى الإجماعُ حجَّةً.

---

(١) كتب بين الأسطر في (ق): أي: القسم الأول في المتن.

(٢) في (ض): أفعالهم.

(٣) في (ق): وارد.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «قُلْنَا: لَمْ يُعْتَبَرْ فِيهِ إِجْمَاعًا» يعني: أنَّ هذا الشَّرط لم يعتبروا فيه إجماعًا فليس لنا أن نتحكَّم عليه بالتَّسوية بين الإجماعين، وإن كان إجراء هذا الدَّليل ممكنًا في الوُحداني لكن لمَّا لم يعتبروا فيه فنحن تبعناهم[1] في ذلك.

قيل: هذا إثبات الإجماع بالإجماع، وإنَّه دَورٌ.

قلت: ليس هذا من قبيل إثبات الإجماع بقول أهل الإجماع، بل للمطلوب[2] بعد ثبوت كون الإجماع حجَّة، وليس من ثبوت الإجماع بالإجماع بشيء[3].

قال: (قِيلَ: إِظْهَارُهُ يَسْتَلْزِمُ تَخْطِئَةَ الأَوَّلَيْنِ. وَأُجِيبَ: بِأَنَّ المَحْذُورَ هُوَ التَّخْطِئَةُ فِي وَاحِدٍ وَفِيهِ نَظَرٌ).

هذا هو الاعتراض الثَّاني، وتقريره: أنَّ إظهار الثَّالث إنَّما يجوز إذا كان حقًّا؛ لأنَّ الباطل لا يجوز القول به، والقول بكونه حقًّا يستلزم تخطئة الفريقين الأوَّلين، وتخطئتهما تخطئة لكلِّ الأمة وهو غير جائز؛ لأنَّ الحقَّ واحدٌ.

وأجاب المُصنِّف بأنَّ المحذور إنَّما هو تخطئتهم فيما أجمعوا على قول واحد، وأمَّا ما اختلفوا فيه فلا؛ لأنَّ غاية ذلك تخطئة بعضٍ في أمر وتخطئة آخرين في أمر آخر، فلم يجتمعوا على ضلالة.

وقال المُصنِّف: «وَفِيهِ نَظَرٌ» ولم يُبيِّنه، وتوجيهه: أنَّ الأدلَّة المقتضية لعصمة الأمَّة شاملة للصُّورتين، والتَّخصيص لا دليل عليه، وبيَّنه بعضهم بأنَّا لا نُسلِّم أنَّ القول الثَّالث يستلزم تخطئة الأوَّل[4] بناء على أنَّ كلَّ مجتهد مصيب.

---

(١) في (ق): اتبعناهم.

(٢) كتب بحاشية (ق): أي: إثبات للمطلوب وهو عدم شرطية الإجماع الثاني بقول أهل الإجماع بعد ثبوت كون الإجماع حجة.

(٣) في (ق): في شيء.

(٤) في (ق): الأمة.



قال: (الثَّانِيَةُ: إِذَا لَمْ يُفَصِّلُوا بَيْنَ مَسْأَلَتَيْنِ[1] فَهَلْ لِمَنْ بَعْدَهُمْ؟ وَالحَقُّ إِنْ نَصُّوا بِعَدَمِ الفَرْقِ أَوِ اتِّحَادِ الجَامِعِ؛ كَتَوْرِيثِ العَمَّةِ وَالخَالَةِ: لَمْ يَجُزْ؛ لِأَنَّهُ رَفْعُ مُجْمَعٍ عَلَيْهِ).

إذا لم يُفَصِّل المجتهدون بين مسألتين أي: لم يفرِّقوا بين مسألتين بل أجاب بعضهم فيها بالنَّفي وبعضهم بالإثبات فهل لمن يأتي بعدهم من المجتهدين التَّفصيل؟

فيه ثلاثة مذاهب: الجواز مطلقًا، والمنع مطلقًا، والتَّفصيل.

وأشار المُصنِّف إلى التَّفصيل بقوله: «**وَالحَقُّ إِنْ نَصُّوا بِعَدَمِ الفَرْقِ**» أي: صرَّحوا بعدم الفرق بأن قالوا: لا فصل بين هاتين المسألتين في كلِّ الأحكام أو في الحكم الفلاني، أو نصُّوا باتِّحاد الجامع بين المسألتين أي: نصُّوا على اتِّحادهما في علَّة الحكم كتوريث العمَّة والخالة، فإنَّ من ورَّثهما جعل كونهما من ذوي الأرحام علَّة التَّوريث، ومن منعهما التَّوريث جعل ذلك علَّة للحرمان، لم يجز التَّفصيل بينهما؛ لأنَّ القول بالتَّفصيل رفع قول[2] مجمع عليه.

قال: (وَإِلَّا جَازَ، وَإِلَّا يَجِبُ عَلَى مَنْ سَاعَدَ مُجْتَهِدًا فِي حُكْمٍ مُسَاعَدَتُهُ فِي جُمْلَةِ الأَحْكَامِ).

قسيم لقوله: «**إِنْ نَصُّوا**»، و«**إِلَّا**» ليس من حروف الاستثناء بل هو «إن» مع «لا» أي: وإن لم يكن المسألتان ممَّا نصوا على اتِّحادهما في الحكم أو في علَّته جاز التَّفصيل بينهما، كما إذا قال بعضهم: لا زكاة في مال الصَّبي ولا في الحُلي المباح، وقال بعضهم بالوجوب فيهما، فيجوز الفصل.

واستدلَّ المُصنِّف بقوله: «**وإلَّا لوجب**» أي: لو لم يجُز الفصل لكان كلُّ من ساعد مجتهدًا في حكم أي: وافقه عليه يجب عليه أن يساعده في جميع الأحكام، وهو

---

(١) في (ض): المسألتين.

(٢) في (ق): أمر.



باطل إجماعًا، وجه الملازمة: أنَّ امتناع التَّفصيل يقتضي موجبًا [لعدم التَّفصيل](١) ولا موجب له سوى موافقة بعض المجتهدين في حكم إحدى المسألتين.

قال: (قِيلَ: أَجْمَعُوا عَلَى الِاتِّحَادِ. قُلْنَا: عَيْنُ الدَّعْوَى).

استدلَّ المانعون مطلقًا بأنَّ فتوى بعضهم بالتَّحليل فيهما وبعضهم بالتَّحريم فيهما دليلٌ على اتِّحاد الحكم، إمَّا التحليل فيهما وإمَّا التَّحريم فيهما، فالتَّفصيل يرفع أمرًا مجمعًا عليه، فلا يجوز.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «قُلْنَا: عَيْنُ الدَّعْوَى» توجيهه: لا نُسلِّم أنَّ عدم التَّفصيل إجماعٌ على اتِّحاد الحكم فإنَّ عدم القول بالتَّفصيل غير القول بعدم التَّفصيل، أو نقول: لا محذور في مخالفة هذا الإجماع فإنَّ الواقع منهم ليس التَّنصيص على الاتِّحاد، ولأنَّا لا نُسلِّم أنَّه يمنع من الفصل فإنَّ ذلك عين الدَّعوى(٢) وأوَّل المسألة.

قال: (قِيلَ: قَالَ الثَّوْرِيُّ: الجِمَاعُ نَاسِيًا يُفْطِرُ، وَالأَكْلُ لا. قُلْنَا: لَيْسَ بِدَلِيلٍ).

هذا دليل المُجوِّز، احتجَّ المُجوِّزون بأنَّ النَّاس اختلفوا في تعاطي المفطرات ناسيًا، قال بعضهم: يفطر مطلقًا سواء الجِماع وغيره، وقال بعضهم: لا يفطر مطلقًا جِماعًا وغير جِماع، وفصَّل الثَّوري وقال: الجِماع ناسيًا يفطر ولا يفطر غيره فهو واقع، والوقوع دليل الجواز.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بأنَّ مذهب الثَّوري ليس بحُجَّة حتى يجوز التَّمسُّك به، بل يجوز أن يكون الثَّوري من المخالفين في هذه المسألة.

قال: (الثَّالِثَةُ: يَجُوزُ الِاتِّفَاقُ بَعْدَ الخِلَافِ، خِلَافًا لِلصَّيْرَفِيِّ).

هل يجوز اتِّفاق أهل العصر بعد اختلافهم؟ هذا الخلاف مبنيٌّ على أنَّ انقراض المجمعين أي موتهم شرط في اعتبار الإجماع، فيه خلاف سيأتي، فإن

(١) من (ق).

(٢) في (ق): المدعى.



قلنا باعتبار موتهم فلا إشكال في جواز اتِّفاقهم بعد الاختلاف، وإن قلنا: إنَّ موتهم لا يعتبر ففي جواز اتِّفاقهم مذاهب:

أحدها: أنَّه ممتنع.

والثَّاني: يجوز.

والثَّالث: إن استقرَّ الخلاف جاز، وإلَّا فلا.

قال: (**لَنَا: الإِجْمَاعُ عَلَى الخِلَافَةِ بَعْدَ الِاخْتِلَافِ**).

أي: الدَّليل على الجواز اجتماع الصَّحابة على خلافة أبي بكر بعد اختلافهم فيها.

قيل: ولك أن تقول: لا نُسلِّم أنَّ هذا الإجماع كان بعد استقرار الخلاف.

قلت: مذهب المُصنِّف الجواز مطلقًا لا التَّفصيل.

قال: (**وَلَهُ مَا سَبَقَ**).

أي: للصَّيْرَفِيِّ ما سبق في المسألة الأُولى من أنَّ الاختلاف الأوَّل إجماعٌ منهم على جواز الأخذ بأيِّ واحد من القولين، والاتِّفاق بعده ينافي ذلك الإجماع، فلو جاز وقوعه لزم نسخ الإجماع، وإنَّه باطل.

وإليه أشار المُصنِّف بقوله: «**وَلَهُ مَا سَبَقَ**»، هكذا شرح الفاضل المصري[1] هذا الموضع.

وقال السَّيد[2]: قوله: «**وَلَهُ مَا سَبَقَ**» أي: وللصَّيْرَفِيِّ على ما ادَّعاه ما سبق في باب النَّسخ من امتناع نسخ الإجماع[3]، وجوابه ما تقدَّم أيضًا وهو أنَّ الإجماع على التَّخيير كان مشروطًا بعدم الاتِّفاق، فإذا اتَّفقوا فيزول بزوال شرطه.

---

(١) «نهاية السول» (ص٢٩٤). (٢) «شرح العِبري على المنهاج» (ق١١١أ).

(٣) زاد في (ض): وظاهر المتن معه.



قال: (الرَّابِعَةُ: الِاتِّفَاقُ[1] عَلَى أَحَدِ قَوْلَيِ الأَوَّلِينَ؛ كَالِاتِّفَاقِ عَلَى حُرْمَةِ بَيْعِ أُمِّ الوَلَدِ وَالمُتْعَةِ إِجْمَاعٌ[2]).

«الاتِّفاق» مبتدأ، قوله «إجماع» خبره.

إذا اختلف أهل العصر على قولين ثمَّ حدث بعدهم مجتهدون واتَّفقوا على أحد قولي الأوَّلين يكون اتفاقهم إجماعًا يجب اتِّباعه.

مثاله: اتِّفاق التَّابعين على حرمة بيع أم الولد، واتِّفاقهم على حرمة نكاح المتعة بعد استقرار خلاف الصَّحابة في المسألتين، فذلك الاتِّفاق إجماعٌ وحجَّةٌ، لأنَّه سبيل المؤمنين وذلك ظاهرٌ، وكلُّ ما هو سبيل المؤمنين يجب اتِّباعه لما مرَّ في بيان حجِّية الإجماع، فيكون هذا الاتِّفاق واجب الاتِّباع، وهو المطلوب.

قال: (خِلَافًا لِبَعْضِ المُتَكَلِّمِينَ وَالفُقَهَاءِ[3]).

قال بعض المُتكلِّمين وبعض الفقهاء: لا أثر لهذا الإجماع[4]، وهو مذهب الشَّافعي، فإنَّه قال: إن المذاهب لا تموت بموت صاحبها.

قال: (قِيلَ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ﴾[5] أَوْجَبَ الرَّدَّ إِلَى اللهِ تعالى. قُلْنَا: زَالَ الشَّرْطُ).

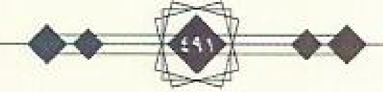
أي: استدلَّ القائلون بأنَّه ليس بإجماع بثلاثة أوجه:

الأوَّل: قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[6]، والنِّزاع قد حصل فوجب ردُّه إلى كتاب الله وسنَّة رسوله لا إلى الإجماع.

وأشار المُصنِّف إلى الجواب بقوله: «**قُلْنَا: زَالَ الشَّرْطُ**» يعني وجوب الرَّد كان

---

(١) كتب بين الأسطر في «ض»: مبتدأ.
(٢) كتب بين الأسطر في (ض): خبر.
(٣) زاد في المنهاج ص١٥٦: لنا أنه سبيل المؤمنين.
(٤) كتب بين الأسطر في (ق): أي: إجماع الثاني.
(٥) النساء: ٥٩.
(٦) النساء: ٥٩.



مشروطًا بوجود التَّنازع، فلمَّا حصل الاتِّفاق في العصر الثَّاني زال شرط الرَّد فزال وجوب الرَّد لزوال شرطه.

وفي هذا الجواب نظرٌ؛ لأنَّ شرطه التَّنازع وقد وُجد، وحصول الاتِّفاق بعده لا ينافيه، بل الجواب أنَّ الرَّدَّ إلى الإجماع ردٌّ إلى كتاب الله.

قال: (**قِيلَ: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ»**[1]. **قُلْنَا: الخِطَابُ مَعَ العَوَامِّ الذِينَ فِي عَصْرِهِمْ**).

إشارة إلى الوجه الثَّاني لهم، قالوا: قال النبي ﷺ: «**أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ**» دلَّ الحديث على حصول الاهتداء بالاقتداء بقول كلِّ واحد منهم سواءٌ حصل بعد ذلك اتِّفاق أم لا، فلو أوجبنا الأخذ بما اتَّفق عليه أهل العصر الثَّاني لزم التَّقييد بحالة عدم الاتِّفاق، وهو خلاف الظَّاهر.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: الخِطَابُ مَعَ العَوَامِّ الذِينَ فِي عَصْرِهِمْ**» بيانه: أنَّ الخطاب مع عوام الصَّحابة المُقلِّدين دون المجتهدين؛ لأنَّ المجتهد لا يُقلِّد المجتهد، ولأنَّ قول الصَّحابة ليس بحُجَّة كما سيأتي، وهؤلاء العوام الذين خُوطبوا هم الموجودون في عصر الصَّحابة خاصة؛ لأنَّ خطاب المُشافهة لا يتناول مَن بعدهم فحينئذٍ لا يكون الخطاب متناولًا لخواصِّ أهل العصر الثَّاني، وإذا لم يكونوا مخاطبين به[2] لم يبق فيه دلالة على مدَّعاكم؛ لأنَّ الكلام في اتِّفاق العصر الثَّاني، ونبَّه المُصنِّف على هذه النُّكتة بقوله: «**فِي عَصْرِهِمْ**».

---

(١) قال ابن الملقن في «البدر المنير» (٩/ ٥٨٤): هذا الحديث غريب لم يروه أحد من أصحاب الكتب المعتمدة، وله طرق...

وقال في «تذكرة المحتاج» (٥٧): هذا الحديث رواه عبد بن حميد في مسنده والدارقطني في الفضائل من حديث ابن عمر مرفوعًا، وروي أيضًا من طريق والده عمر بن الخطاب وأبي هريرة وجابر، وكلها معلولة.

قال البزار وقد سئل عن هذا الحديث؟ فقال: منكر، ولا يصح عن رسول الله ﷺ.

(٢) من (ق).

قال: (قِيلَ: اخْتِلَافُهُمْ إِجْمَاعٌ عَلَى التَّخْيِيرِ. قُلْنَا: مَمْنُوعٌ).

هذا هو الوجه الثَّالث من وجوهٍ لهم، بيانه: أنَّ خلاف[1] العصر الأوَّل على قولين: إجماع منهم على التَّخيير، أي الجواز بقول كلِّ واحد منهما، فلو كان اتِّفاق العصر الثَّاني على أحدهما إجماعًا مانعًا من الأخذ بخلافه لزم تعارض الإجماعين.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: مَمْنُوعٌ**» يعني: لا نُسلِّم أنَّ اختلاف العصر الأوَّل إجماع منهم على التَّخيير فإنَّ كلَّ واحد من الفريقين يعتقد خطأ الآخر ويمنع الأخذ بقوله، وقد وقع في بعض النُّسخ «**قلنا: زال لزوال شرطه**» يعني: الإجماع الأوَّل على التَّخيير كان مشروطًا بعدم الإجماع الثَّاني، فلمَّا حصل الإجماع الثَّاني زال الأوَّل لزوال شرطه.

قال: (الخَامِسَةُ: إِنِ اخْتَلَفُوا فَمَاتَ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ يَصِيرُ قَوْلُ البَاقِينَ حُجَّةً؛ لِكَوْنِهِ قَوْلَ كُلِّ الأُمَّةِ).

إذا اختلف أهل العصر على قولين ثمَّ مات إحدى الطَّائفتين أو ارتدَّت فإنَّه يصير قول الباقين حجَّة؛ لأنَّه قول كلِّ الأمة الآن، وقول كلِّ الأمة حجَّةٌ؛ لما مرَّ.

قال: (السَّادِسَةُ: إِذَا قَالَ البَعْضُ وَسَكَتَ البَاقُونَ؛ فَلَيْسَ بِإِجْمَاعٍ وَلَا حُجَّةٍ. وَقَالَ أَبُو عَلِيٍّ: إِجْمَاعٌ بَعْدَهُمْ، وَقَالَ ابْنُهُ: هُوَ حُجَّةٌ).

إشارة إلى بيان الإجماع السُّكوتي، وتوضيحه: إذا أفتى المجتهد وقال قولًا بحضور الباقين وسكوتهم اختلف النَّاس فيه:

- فعند الشَّافعي أنَّه ليس بإجماع ولا حجَّة.
- وعند أبي عليٍّ الجُبَّائِيِّ أنَّه إجماع بعد انقراضهم؛ لأنَّ استمرارهم على

(١) في (ق): اختلاف.



السُّكوت وعدم الإنكار إلى الموت يُضعِّف الاحتمال. وقال أبو هاشم: إنَّه ليس بإجماع ولكنَّه حجَّة، أي: ليس دليلًا قطعيًا، بل دليلٌ ظنِّيٌّ.

✿ وعند أحمد والحنفيَّة إجماعٌ وحجَّةٌ.

فإن قلت: تمسَّك المُصنِّف في باب القياس بالإجماع السُّكوتي، وهذا يناقض مذهب المُصنِّف بأنَّه ليس بإجماع.

قلت: تمسَّك المُصنِّف بما تكرَّر في وقائع كثيرة ولم يظهر خلاف، فذلك ينفي جميع الاحتمالات الآتية.

قال: (لَنَا: أَنَّهُ رُبَّمَا سَكَتَ لِتَوَقُّفٍ، أَوْ خَوْفٍ، أَوْ تَصْوِيبِ كُلِّ مُجْتَهِدٍ).

أي: الدَّليل على أنَّه ليس بإجماعٍ ولا حجَّة أنَّ سكوته يحتمل الاحتمالات المذكورة في المتن، وذلك ظاهر.

قال: (قِيلَ: يُتَمَسَّكُ بِالقَوْلِ المُنْتَشِرِ مَا لَمْ يَعْرِفُوا لَهُ مُخَالِفًا، وَجَوَابُهُ المَنْعُ، وَأَنَّهُ إِثْبَاتُ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ).

احتجَّ أبو هاشم على كونه حجَّة بأنَّ العلماء لم يزالوا يتمسَّكون في كلِّ عصر بالقول المنتشر بين الصَّحابة إذا لم يعرفوا له مخالفًا، فدلَّ على جواز الأخذ بقول بعضٍ مع سكوت الباقين.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بوجهين:

الأوَّل: «المنع» أي: لا نُسلِّم أنَّهم كانوا يتمسَّكون به، فإن وقع شيء فلعلَّه وقع ممَّن يعتقد حجَّته، أو على الإلزام، أو على وجه الاستئناس به.

(٢) وأيضًا الاستدلال به إثبات للشَّيء بنفسه، فإنَّ القول المنتشر مع عدم الإنكار هو قول البعض، وسكوت الباقين يعني إثباتٌ للإجماع السُّكوتي بمثله.

قال: (فَرْعٌ: قَوْلُ البَعْضِ فِيمَا تَعُمُّ بِهِ البَلْوَى وَلَمْ يُسْمَعْ خِلَافُهُ كَقَوْلِ البَعْضِ وَسُكُوتِ البَاقِينَ).

هذه المسألة فرع على الإجماع السُّكوتي.

اعلم أنَّه إذا قال بعض المجتهدين قولًا ولم ينتشر ذلك القول بحيث يُعلم أنَّه بلغ إلى جميع المجتهدين، ولم يُسمع من أحد ما يخالفه، فهل يكون كما قال بعضٌ بمحضر بعضٍ وسكت الباقون عن إنكاره أم لا؟

اختلفوا فيه:

❁ فمنهم من قال: ملحق به؛ لأنَّ الظَّاهر وصوله إليهم.

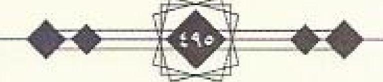
❁ ومنهم من قال: لا يلحق به؛ لأنَّا لا نعلم هل بلغهم أم لا.

❁ ومنهم من قال: إن كان ممَّا تعمُّ به البلوى أي: إن كان ذلك القول ممَّا تشتدُّ به الحاجة كمسِّ الذَّكَرِ واللَّمس وغير ذلك، يكون كقول البعض بمحضر الباقين وسكوت الباقين؛ لأنَّ عموم البَلوى يقتضي حصول العلم به، وإن لم يكن كذلك لا يكون ملحقًا به؛ لاحتمال الذُّهول عنه.

قال الإمام[1]: هذا التَّفصيل هو الحقُّ. ولهذا جزم به المُصنِّف.



(١) «المحصول» (٤/ ٢٢٣).



قال: (البَابُ الثَّالِثُ: فِي شَرَائِطِهِ.

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الأُولَى: أَنْ يَكُونَ فِيهِ قَوْلُ كُلِّ عَالِمِي ذَلِكَ الفَنِّ، فَإِنَّ قَوْلَ غَيْرِهِمْ بِلَا دَلِيلٍ فَيَكُونُ خَطَأً).

هذا الباب معقود لبيان ما يكون شرطًا في الإجماع، وما لا يكون شرطًا فيه ممَّا يظنُّ أنَّه شرط، وفيه خمس مسائل:

الأُولى: أنَّه يشترط في الإجماع في كلِّ فنٍّ من الفنون أن يكون فيه قول جميع علماء ذلك الفنِّ في ذلك العصر، فلا عبرة بقول العوامِّ ولا بقول علماء فنٍّ في غير فنِّهم؛ لأنَّ قولهم فيه يكون بلا دليل؛ لكونهم غير عالمين بأدلَّتهم، والقول بلا دليل خطأ لا يعتدُّ به؛ لأنَّهم مثل العوامِّ في ذلك الفنِّ، مثلًا العبرة في مسائل الكلام بالمُتكلِّم وفي مسائل الفقه بالمُتمكِّن من الاجتهاد فيها، فلا عِبرة بالمُتكلِّم في الفقه من حيث هو متكلِّم، ولا بالفقيه في الكلام من حيث هو فقيه، بل من المُتمكِّن من الاجتهاد في باب من أبواب الفقه دون غيره يعتبر وفاقه وخلافه في ذلك الباب، ولا عبرة بالفقيه الحافظ للأحكام الغير المُتمكِّن من الاجتهاد، وأمَّا الأصوليُّ المُتمكِّن من الاجتهاد إذا لم يكن حافظًا للأحكام فالحقُّ أنَّ خلافه ووفاقه معتبر؛ لأنَّه متمكِّن من الاجتهاد الذي هو الطَّريق إلى التَّمييز بين الحقِّ والباطل فوجب اعتبار قوله قياسًا على غيره.

قال: (فَلَوْ خَالَفَ وَاحِدٌ لَمْ يَكُنْ سَبِيلَ الكُلِّ).

متفرِّع على اشتراط قول جميع المُجتهدين في ذلك الفنِّ، فإذا خالف واحدٌ فلا يكون قول غيره إجماعًا ولا حجَّة، لأنَّه سبيل البعض حينئذٍ لا سبيل كلِّ المؤمنين.

وقال ابن الحاجب[1]: إذا ندر المخالف لا يكون إجماعًا قطعيًّا لكن الظَّاهر أنَّه حجة؛ لأنَّه بعيدٌ أن يكون الرَّاجح مع الأقلّ.

قال: (**قَالَ الخَيَّاطُ وَابْنُ جَرِيرٍ وَأَبُو بَكْرٍ الرَّازِيُّ: المُؤْمِنُونَ يَصْدُقُ عَلَى الأَكْثَرِ. قُلْنَا: مَجَازًا. قَالُوا: «عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الأَعْظَمِ»[2]. قُلْنَا: يُوجِبُ عَدَمَ الِالْتِفَاتِ إِلَى مُخَالَفَةِ الثُّلُثِ**).

قال أبو الحسين الخَيَّاط ومحمد بن جَرير الطَّبَرِيُّ وأبو بكر الرَّازي: ينعقد الإجماع مع مخالفة واحد واثنين، كذا نقله الإمام[3] عنهم، وعبَّر المُصنِّف عنه بالأكثر، واستدلُّوا عليه بأمرين:

الأوَّل: لفظ المؤمنين الوارد في قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[4]، وفي غيره من الأدلَّة يصدق على الأكثر، وإذا صدق على الأكثر كان قولهم حجَّة؛ لأنَّه سبيل المؤمنين.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: مَجَازًا**»، يعني: أنَّ لفظ المؤمنين يصدق على الأكثر مجازًا، فإنَّ الجمع المُعرَّف باللَّام حقيقةٌ في الاستغراق فلهذا صحَّ نفيُه بأن يقال: ليسوا كلَّ المؤمنين بل بعضهم.

الثَّاني: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الأَعْظَمِ**»، وتوجيهه: أنَّه أمر باتِّباع السَّواد الأعظم، والسَّواد الأعظم: هم الأكثر، فيكون قولهم حجَّة.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: يُوجِبُ عَدَمَ الِالْتِفَاتِ إِلَى مُخَالَفَةِ الثُّلُثِ**»، تقريره: أنَّ السَّواد الأعظم في الحديث كلُّ الأمَّة دون الأكثر؛ إذ لو كان المراد الأكثر لزم أنَّه إذا زاد على النِّصف بواحد يكون قولهم حجَّة، وإليه أشار المُصنِّف

---

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» لأبي الثناء (١/ ٥٥٤).

(٢) رواه ابن ماجه (٣٩٥٠) ضمن حديث لأنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وضعَّفه العراقي في تخريجه (ق٣ب).

(٣) «المحصول» (٤/ ٢٥٧). (٤) النساء: ١١٥.



بقوله: «**يُوجِبُ عَدَمَ الِالْتِفَاتِ إِلَى مُخَالَفَةِ الثُّلُثِ**» يعني إذا خالف ثلث المجتهدين يكون قول الثُّلثين حجَّة ولم يقُل به أحد.

الثُّلُثُ بضم الثَّاء المُثلثَّة ويحتمل فتح الثَّاء: الثلاث[1]؛ لأنَّ الجماعة الذين نقل المُصنِّف عنهم الخلاف قائلون بأنَّ مخالفة الثَّلاث قادحة.

قلت: لو كان كذلك لوجب التاء أي: ثلاثة من المجتهدين.

قال: (**الثَّانِيَةُ: لا بُدَّ لَهُ مِنْ سَنَدٍ؛ لِأَنَّ الفَتْوَى بِدُونِهِ خَطَأٌ**).

إشارة إلى شرط آخر للإجماع وهو أنَّه لا بدَّ له من مستندٍ من نصٍّ أو قياس؛ لأنَّ الفتوى بدون المستند خطأٌ؛ لكونه قولًا في الدِّين بغير علم، والأمَّة معصومة من[2] الخطأ، ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يوفِّقهم الله لما هو الصَّواب في الواقع فلا يكون خطأ.

قال: (**قِيلَ: لَوْ كَانَ فَهُوَ الحُجَّةُ. قُلْنَا: يَكُونَانِ دَلِيلَيْنِ**).

اعترض الخصم بوجهين:

الأوَّل: لو كان سندٌ لكان ذلك السَّند هو الحُجَّة، فلا فائدة حينئذٍ للإجماع.

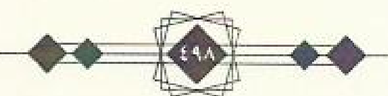
وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: يَكُونَانِ دَلِيلَيْنِ**» أي: يكون السَّند والإجماع دليلين على حكم واحد، واجتماع دليلين على حكم جائز أو فائدته سقوط البحث؛ إذ يجوز كون الظَّني سندًا للإجماع، والظَّني قبل أن يصير سندًا يجوز البحث عنه، وإذا صار سندًا سقط البحث والكشف عنه، وحرمت مخالفته حينئذٍ، وكانت مخالفته جائزة قبله، وأيضًا لو صحَّ هذا الدَّليل لزم أن لا يكون عن سندٍ، وما قال به أحدٌ.

قال: (**قِيلَ: صَحَّحُوا بَيْعَ المُرَاضَاةِ بِلَا دَلِيلٍ. قُلْنَا: لا، بَلْ تُرِكَ؛ اسْتِكْفَاءً بِالإِجْمَاعِ**).

---

(١) في (ق): الثلاثة.

(٢) في (ق): عن.



هذا هو الوجه الثَّاني للخصم، توجيهه: لو كان الإجماع مقتضيًا للسَّند لم ينعقد الإجماع من غير السَّند، لكنه انعقد الإجماع على صحَّة بيع المراضاة من غير سندٍ، والوقوعُ دليلُ الجواز.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «قُلْنَا: لَا، بَلْ تُرِكَ اسْتِكْفَاءً[1] بِالإِجْمَاعِ»، بيانه: لا نُسلِّم أنَّ الإجماع على بيع المُراضاة من غير دليلٍ بل له دليلٌ هو سنده، غاية ما في الباب أنَّهم لم ينقلوا ذلك الدَّليل؛ اكتفاء بالإجماع، فإنَّه أقوى منه، وعدم نقل الدَّليل لا يدلُّ على عدمه.

واعلم أنَّهم إن أرادوا ببيع المُراضاة:

❁ المعاطاة، وهو الظَّاهر، فلا إجماع عليه؛ لاختلاف الشَّافعي وكثير من الأئمَّة، فإنَّهم لم يصحِّحوا بيع المُعاطاة بل صرَّحوا بوجوب الإيجاب والقبول.

❁ وإن أرادوا غيره، فلا بدَّ من بيانه أولًا، ثمَّ إقامة الدَّليل على إجماعهم من غير سندٍ.

قال: (**فَرْعَانِ: الأَوَّلُ: يَجُوزُ الإِجْمَاعُ عَنِ الأَمَارَةِ؛ لِأَنَّهَا مَبْدَأُ الحُكْمِ**).

هذان الفرعان على أنَّ الإجماع لا بدَّ له من سند:

الفرع الأوَّل: هل يجوز أن يكون ذلك السَّند أمارةً أي قياسًا يعني الكتاب والسُّنة يصحُّ أن يكونا سندين للإجماع، أمَّا القياس وهو المراد بالأمارة فهل يجوز أن يكون سندًا للإجماع؟

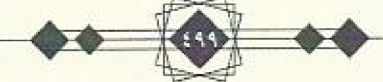
فيه أربعة مذاهب:

(١) جائز مطلقًا، وهو المختار، وواقع.

الثَّاني: جائز غير واقع.

---

(١) في (ق): اكتفاء.



الثَّالث: إن كان القياس جليًا جاز، وإلَّا فلا.

الرَّابع: غير جائز مطلقًا.

واستدلَّ المُصنِّف على أنَّه جائز بأنَّ الأمارة أي القياس مبدأٌ للحكم الشَّرعي كالنَّصِّ، فيجوز أن يكون سندًا للإجماع قياسًا عليه، والدَّليل على الوقوع إجماعهم على حرمة شحم الخنزير قياسًا على لحمه، وأجمعوا على إراقة الشَّيْرَجِ إذا مات فيه الفأر قياسًا على السَّمن[1]، وأجمعوا على خلافة أبي بكر قياسًا على تقدُّمه في الصَّلاة[2]، وهذه الإجماعات سندها القياس ولا نزاع في وقوعها.

قال: (قِيلَ: الإِجْمَاعُ عَلَى جَوَازِ مُخَالَفَتِهَا. قُلْنَا: قَبْلَ الإِجْمَاعِ).

تمسَّك المانعون مطلقًا على عدم الجواز بوجهين:

الأوَّل: أنَّ الأمارة يجوز مخالفتها، فلو صار سندًا للإجماع لا يجوز مخالفتها، وإلَّا لجاز مخالفة الإجماع، لأنَّه متفرِّع عليها، لكن الإجماع لا يجوز مخالفته فلا تقع الأمارة سندًا وهو المطلوب.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «قُلْنَا: قَبْلَ الإِجْمَاعِ» تقريره: أنَّ مخالفة الأمارة جائزةٌ قبل أن تصير سندًا للإجماع، أمَّا بعد أن أجمعوا على حكم الأمارة فلا يجوز مخالفتها بالإجماع؛ لاعتضادها به.

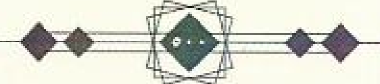
قال: (قِيلَ: اخْتُلِفَ فِيهَا. قُلْنَا: مَنْقُوضٌ بِالعُمُومِ وَخَبَرِ الوَاحِدِ).

إشارة إلى الوجه الثَّاني للمانعين، بيانه: أنَّ العلماء اختلفوا في الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد الإجماع عنها؛ لأنَّ من لا يعتقد حجِّيتها لا يوافق القائل بحجِّيتها، فلا ينعقد الإجماع لاختلاف البعض.

---

(١) روى في ذلك البخاري (٢٣٥) من حديث ميمونة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَسُولَ الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ فَأْرَةٍ سَقَطَتْ فِي سَمْنٍ، فَقَالَ: «أَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا فَاطْرَحُوهُ، وَكُلُوا سَمْنَكُمْ».

(٢) رواه البخاري (٦٦٤)، مسلم (٤١٨) من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.



وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «قُلْنَا: مَنْقُوضٌ بِالعُمُومِ وَخَبَرِ الوَاحِدِ» توجيهه: أنَّ الدَّليل[1] منقوض بالعُموم وخبر الواحد، فإنَّ العلماء اختلفوا في حجِّية كلِّ واحد منهما مع جواز انعقاد الإجماع عنهما اتِّفاقًا.

قال: (الثَّانِي: المُوَافِقُ لِحَدِيثٍ لا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مِنْهُ).

هذا هو الفرع الثَّاني، بيانه: إذا وافق الإجماع لمدلول حديثٍ لا يجب أن يكون ذلك الإجماع من ذلك الحديث أي: يكون ذلك الحديث سندًا لذلك الإجماع؛ لجواز دليلين على مدلولٍ واحد، فجاز أن يكون سند الإجماع حديثًا آخر موافقًا له.

قال: (خِلَافًا لِأَبِي عَبْدِ اللهِ البَصْرِيِّ).

قال أبو عبد الله البصري: يجب إسناده إليه ونقل عن الشَّافعي؛ لأنَّه لا بدَّ له من سند، وله صلاحيته، والأصل عدم غيره.

وقال القاضي عبد الوهاب: إن كان الخبر متواترًا فلا خلاف في وجوب إسناده إليه، وإن كان آحادًا ففيه خلاف.

قال: (الثَّالِثَةُ: لا يُشْتَرَطُ انْقِرَاضُ المُجْمِعِينَ؛ لِأَنَّ الدَّلِيلَ قَامَ بِدُونِهِ).

هل يشترط انقراض أهل الإجماع حتى ينعقد الإجماع؟

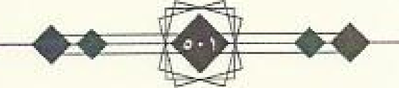
فيه خلافٌ، عند المُصنِّف أنَّه لا يشترط، خلافًا لبعض الفقهاء والمُتكلِّمين ومنهم الأستاذ أبو بكر بن فُورك، واستدلَّ المُصنِّف على عدم اشتراطه بأنَّ الدَّليل الدَّال على حجِّية الإجماع ليس فيه تعرضٌ للتَّقييد بالانقراض، فيبقى على إطلاقه؛ إذ الأصل عدم التَّقييد.

قال: (قِيلَ: وَافَقَ الصَّحَابَةَ عَلِيٌّ فِي مَنْعِ بَيْعِ المُسْتَوْلَدَةِ، ثُمَّ رَجَعَ).

استُدلَّ على اشتراطه بأنَّ عليًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وافق الصَّحابة في منع بيع المستولدة ثمَّ

---

(١) في (ق): دليلهم.



رجع عنه فقال: اجتمع رأيي ورأي عمر على أن لا يُبَعْنَ وأرى الآن بيعهنَّ. فقال له عَبيدة[1] السَّلْمَانِيُّ: رأيك مع الجماعة أحبُّ إلينا من رأيك وحدك[2].

فلو لم يشترط لم يجز الرُّجوع؛ لأنَّ مخالفة الإجماع حرامٌ، لكن الرُّجوع واقعٌ كما ذكرنا، فلا يكون الإجماع حجَّةً حتى انقرضوا وهو المطلوب.

قال: (وَرُدَّ بِالمَنْعِ).

رد المُصنِّف هذا الاستدلال بالمنع أي: لا نُسلِّم الرُّجوع، أو لا نُسلِّم انعقاد الإجماع قبل الرُّجوع.

واعلم أنَّ كلام أبي عبيدة[3] إنَّما يدلُّ على اتِّفاق جماعة عليه، لا على أنَّه قول كلِّ الأمَّة، والدَّليل عليه ما بينَّاه في مسألة اتِّفاق العصر الثَّاني على أحد قولي العصر الأوَّل.

قال: (الرَّابِعَةُ: لا يُشْتَرَطُ التَّوَاتُرُ فِي نَقْلِهِ كَالسُّنَّةِ).

ذهب المُحقِّقون إلى أنَّ الإجماع المنقول إلينا بطريق الآحاد حجَّة يجب العمل به، فلا يشترط في وجوب العمل به التَّواتر كالسُّنة؛ فإنَّ الإجماع نوعٌ من الحُجَّة، فيجوز التَّمسُّك بمظنونه كما يجوز بمعلومه كما أنَّ السُّنَّة كذلك أي: يجب العمل بآحاده كما يجب بمتواتره.

قال: (الخَامِسَةُ: إِذَا عَارَضَهُ نَصٌّ أُوِّلَ القَابِلُ لَهُ، وَإِلَّا تَسَاقَطَا).

هذه المسألة في حكم الإجماع الذي عارضه نصٌّ من كتاب أو سُنَّة، إذا عارض نصٌّ فلا يخلو إمَّا أن يكون أحدهما قابلًا لتأويل يمكن به الجمع بينهما، أو لا،

❁ فإن كان: أُوِّل القابِل، كما إذا كان أحدهما عامًّا والآخر خاصًّا فأُوِّل العام

---

(١) في (ق): أبو عبيدة. خطأ. وعبيدة السَّلماني أبو عمرو الكوفي ترجمته في «تهذيب الكمال» (١٩/ ٢٦٦).

(٢) رواه عبد الرزاق (١٣٢٢٤).

(٣) كذا في النسخ. والصواب: «عَبيدة» وهو السَّلماني أبو عمرو الكوفي المذكور في الأثر السابق.

بتخصيصه به، أو كان كلٌّ منهما خاصًّا فيحمل أحدهما على الحقيقة والآخر على المجاز.

۞ وإن لم يكن شيء منهما قابلًا للتأويل: تساقطا؛ لأنَّ ردَّ أحدهما وقبول الآخر تحكُّمٌ، هذا إذا كانا ظنِّيين، أمَّا إذا كانا قطعيَّين أو أحدهما فلا تعارض بينهما كما سيأتي في باب التَّرجيح إن شاء الله تعالى.



قال: (الكِتَابُ الرَّابِعُ

فِي القِيَاسِ

وَهُوَ إِثْبَاتُ مِثْلِ حُكْمٍ مَعْلُومٍ فِي مَعْلُومٍ آخَرَ؛ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي عِلَّةِ[1] الحُكْمِ عِنْدَ المُثْبِتِ).

القياس لغةً: التَّقدير والمساواة، يقال: قِست الثَّوب بالذِّراع أي: قدرته، وقِست النَّعل بالنَّعل أي: سوَّيته.

فإن قلت: يستعمل القياس في اللُّغة بالباء كما ذكرته في المثالين، فكيف وقع استعماله في الشَّرع بـ «على» كما يقال قِست النبيذ على الخمر؟

قلت: لتضمينه في الشَّرع معنى البناء، والدَّليل على التَّضمين: انتقال الصلة، أي: لفظة «على»، فإذا قلت: «قِست كذا على كذا» أي: بنيته عليه.

وأمَّا في الاصطلاح فما ذكره المُصنِّف: «**وَهُوَ إِثْبَاتُ مِثْلِ حُكْمٍ مَعْلُومٍ فِي مَعْلُومٍ آخَرَ؛ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي عِلَّةِ الحُكْمِ عِنْدَ المُثْبِتِ**».

اعلم أنَّ القياس المصطلح له أربعة أركان:

(١) أصل،

(٢) وفرع،

(٣) وحكم الأصل،

(٤) وعلَّة حكم الأصل.

ونبَّه المُصنِّف عليها في هذا التَّعريف.

---

(١) من المنهاج ص١٦٠.

قوله: «**إثبات**» حكم جنس، والمراد بالإثبات أعمُّ من أن يكون علميًا أو ظنيًا أو اعتقاديًا، والمراد من الحكم أعم من الإيجاب والسَّلب، والمِثل تصوره بديهيٌّ يَعرف مفهومه كلُّ أحد، لأنَّه يعرف أنَّ الحارَّ مثل الحارِّ ومخالف البارد، وإنَّما قال «مِثل» لأنَّ إثبات عين حكم الأصل في الفرع محالٌ؛ لأنَّ العَرَضَ الواحد لا يقوم بمحلَّين[1].

قوله: «**حُكْمِ**» أشار به إلى الرُّكن الأوَّل وهو حكم الأصل، والمراد به هنا نسبة أمرٍ إلى آخر إيجابًا أو سلبًا ليكون شاملًا للحكم الشَّرعي والعقلي واللُّغوي.

قوله: «**مَعْلُومٍ**» أشار به إلى الرُّكن الثَّاني وهو الأصل.

قوله: «**فِي مَعْلُومٍ آخَرَ**» أشار إلى الرُّكن الثَّالث وهو الفرع، والمراد من المعلوم المتصوَّر ليدخل فيه اليقين والاعتقاد والظنُّ، فإنَّ العلم قد يستعمله الفقهاء[2] بمعنى الأعم، وإنَّما استعمل المعلوم[3] دون شيء؛ لأنَّ الشَّيء مستعمل في الوجود الخارجي، والقياس قد يجري في الأمور الذِّهنية، وإنَّما عبَّر عن الأصل والفرع بالمعلوم؛ لئلَّا يرد السُّؤال بأنَّه دورٌ فإن[4] الأصل والفرع موقوف على القياس، فتعريف القياس به دور.

قوله: «**لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي عِلَّةِ الحُكْمِ**» أشار به إلى الرُّكن وهو العلَّة.

قوله: «**عِنْدَ المُثْبِتِ**» ليتناول القياس الصَّحيح والفاسد أي: الذي يطابق الواقع والذي لا يطابقه، وقال: «**المُثْبِتِ**» ليشمل المجتهد والمُقلِّد كما يقع في المناظرات.

وقال الآمِدِيُّ[5]: يرِد على هذا الحدِّ إشكال مشكل لا محيص عنه وهو أنَّ

---

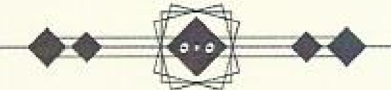
(١) في (ق): محلين.

(٢) كتب بين الأسطر في (ض): بل الحكماء.

(٣) كتب بحاشية (ق): وبمعنى التعين وهو اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع.

(٤) في (ق): بأن.

(٥) «الإحكام» (٣/ ١٩٠).



إثبات الحكم نتيجة القياس، فجعلُه ركنًا في الحدِّ يقتضي توقُّفَ القياس عليه فلزم الدَّورُ.

وقد يُجاب عنه بأنَّه يرد لو كان التَّعريف حديًّا، ونحن نمنع كونه حديًّا، بل إنَّه تعريف رسمي والرَّسم يكون باللَّازم البيِّن.

فإن قلت: الرَّسم إنَّما يصحُّ باللَّازم البيِّن[1]، وإثبات الحكم الموصوف ليس من اللَّازم البيِّن.

قلت: اطلب جوابه ممَّا ذكرنا في تحقيق حدِّ أصول الفقه.

قال: (**قِيلَ: الحُكْمَانِ غَيْرُ مُتَمَاثِلَيْنِ فِي قَوْلِنَا: لَوْ لَمْ يُشْتَرَطِ الصَّوْمُ فِي صِحَّةِ الِاعْتِكَافِ لَمَا وَجَبَ بِالنَّذْرِ كَالصَّلَاةِ.**

قُلْنَا: تَلَازُمٌ. وَالقِيَاسُ لِبَيَانِ المُلَازَمَةِ، وَالتَّمَاثُلُ حَاصِلٌ عَلَى التَّقْدِيرِ).

اعترض بعضهم على هذا الحدِّ فقال: إنَّه غير جامع؛ لأنَّ اشتراط تماثل الحكمين مُخرِج لقياس العكس، وهو إثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر؛ لوجود نقيض علَّته فيه.

مثاله ما قاله المُصنِّف، وتقريره: أنَّه لو نذر أن يعتكف صائمًا يشترط الصَّوم في صحَّة الاعتكاف اتِّفاقًا، ولو نذر أن يعتكف مصلِّيًا لم يشترط الجمع اتِّفاقًا، بل يجوز التَّفرُّق.

واختلفوا في الصَّوم في صحَّة الاعتكاف بدون النَّذر: فشرطه أبو حنيفة، ولم يشرطه الشَّافعي.

فيقول أبو حنيفة: لو لم يكن الصَّوم شرطًا في صحَّة الاعتكاف عند الإطلاق لَما وجب بالنَّذر أي: لم يصِرْ شرطًا بالنَّذر، قياسًا على الصَّلاة، فإنَّها لمَّا لم تكُن

---

(١) كتب بين الأسطر في (ض): كما قررت.

شرطًا لصحَّة الاعتكاف حالة الإطلاق لم تَصِر شرطًا له بالنَّذر، والجامع بينهما مفترقان؛ لأنَّ الجامع في الأصل عدم وجوب الصَّلاة بالنَّذر، وفي الفرع وجوب الصَّوم بالنَّذر فأحدهما نقيض الآخر، فهذا قياس مع عدم صدق الحدِّ عليه.

فأجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: تَلَازُمٌ. وَالقِيَاسُ لِبَيَانِ المُلَازَمَةِ**» تقريره: إنَّ الذي سمَّيتموه قياس العكس إنَّما هو تلازمٌ عندنا، فإنَّ المُستدلَّ يقول: لو لم يُشترط الصَّوم لصحَّة الاعتكاف لم يكن واجبًا بالنَّذر، [لكنه وجب بالنَّذر][1] فيكون الصَّوم شرطًا، ولمَّا كان دعوى الملازمة لا بدَّ لها من بيانها بالدَّليل فبيَّنها المُستدلُّ بأن ما لا يكون شرطًا لشيء لا يصير شرطًا له بالنَّذر قياسًا على الصَّلاة؛ فإنَّها لمَّا لم تكن شرطًا للاعتكاف لم تصِر شرطًا له بالنَّذر فذكر الصَّلاة لبيان الملازمة، وقياس العكس مشتمل على[2] الملازمة وعلى قياس الطَّرد[3] على تقدير عدم الشَّرطية، فالتَّماثل المذكور في الحدِّ أعمُّ من التَّقديري والتَّحقيقي، فالخصم إن اعترض على الحدِّ بالتَّلازم فنحن نُسلِّم أنَّه خارجٌ فإن[4] التَّلازم أعني الاستثنائي نحن[5] لا نسمِّيه قياسًا، وحدَّدنا القياس المستعمل في الفقه، والفقهاء لا يسمُّون التَّلازم قياسًا، وإن اعترض بالقياس الطَّرد، فهو داخل في الحدِّ والتَّماثل حاصل تقديرًا أي: بتقدير عدم شرطيَّة الصَّوم[6]؛ فافهم، وإلى هذا أشار المُصنِّف بقوله: «وَالتَّمَاثُلُ حَاصِلٌ عَلَى التَّقْدِيرِ».

قال: (وَالتَّلَازُمُ وَالِاقْتِرَانِيُّ لا نُسَمِّيهُمَا قِيَاسًا).

إشارة إلى دفع اعتراض آخر، وتقرير الاعتراض أنَّ الاستثنائي والقياس الاقتراني خارجان عن الحدِّ.

---

(١) من (ق).

(٢) كتب بين الأسطر في (ض): أمرين.

(٣) كتب بين الأسطر في (ض)، حاشية (ق): الاصطلاحي.

(٤) في (ق): بأن.

(٥) في (ق): ونحن.

(٦) كتب بين الأسطر في (ض): في صحة الاعتكاف مطلقًا.

مثال الاستثنائي: كما نقول: لو كان الوضوء عبادة لوجب فيه النِّيَّة، لكنه عبادة فوجب فيه النِّيَّة.

مثال الاقتراني: كما نقول: الوضوء عبادة، وكلُّ عبادة لا بدَّ فيها من النِّيَّة، فالوضوء لا بدَّ فيه من النِّيَّة، فهذا قياس ولا يصدق حدُّ القياس عليه، وذلك ظاهرٌ.

أشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**لا نُسَمِّيهُمَا قِيَاسًا**» يعني: أنَّ القياس الاستثنائي والاقتراني قياسٌ في اصطلاح المنطقيِّين دون اصطلاح الفقهاء؛ لأنَّ حدَّ القياس عند المنطقيِّين قولٌ مؤلَّفٌ من قضايا متى سُلِّمت لزم عنه لذاته قول آخر، وما هو قياس عند الفقهاء يُسمِّيه المنطقيُّون تمثيلًا، فالقياس لفظ مشترك مثل العين، فإذا حُدَّ باعتبار معنًى لا يرِد عليه باعتبار المعنى الآخر، فإذا حدَّ العين باعتبار الباصرة لا يرِد عليه الجارية.

قال: (وَفِيهِ بَابَانِ).

أي: في هذا الكتاب بابان؛ لأنَّ الكلام إمَّا في كونه حجة أي واجب العمل، أو في أركانه، فأفرد لكلِّ واحد بابًا وقدَّم بيان حجِّيته على أركانه، وإن كان الأركان مقدَّمًا بالذَّات لشدَّة الاهتمام بحجِّيته.



قال: (البَابُ الأَوَّلُ: فِي بَيَانِ أَنَّهُ حُجَّةٌ.

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الأُولَى: فِي الدَّلِيلِ عَلَيْهِ.

يَجِبُ العَمَلُ بِهِ شَرْعًا، وَقَالَ القَفَّالُ وَالبَصْرِيُّ: عَقْلًا، وَالقَاسَانِيُّ وَالنَّهْرَوَانِيُّ: حَيْثُ العِلَّةُ مَنْصُوصَةٌ، أَوِ الفَرْعُ بِالحُكْمِ أَوْلَى؛ كَتَحْرِيمِ الضَّرْبِ عَلَى تَحْرِيمِ التَّأْفِيفِ، وَدَاوُدُ أَنْكَرَ التَّعَبُّدَ بِهِ، وَأَحَالَهُ الشِّيعَةُ وَالنَّظَّامُ).

المختار أنَّه يجب العمل بالقياس شرعًا.

وقال القفَّال من الأشاعرة وأبو الحسين البصري من المعتزلة: يجب العمل به عقلًا كما وجب سمعًا.

وقال القاساني والنَّهراواني: لو كانت العلَّة منصوصةً صريحًا أو إيماءً، أو كان الفرع أولى بالحكم من الأصل؛ كقياس تحريم الضَّرب على تحريم التَّأفيف: يعمل بالقياس، وإلَّا فلا.

وأنكر داود الظَّاهري وأتباعه التَّعبُّد بالقياس شرعًا وقالوا: لم يرد في الشَّرع ما يدلُّ على وجوب العمل بالقياس وإن كان جائزًا عقلًا.

وأحال الشِّيعة العمل بالقياس مطلقًا، أي: في جميع الشَّرائع، وأحال النَّظَّامُ في شرعنا، وقال: مَبْنَى شرعنا على الجمع بين المختلفات، والفرق بين المتماثلات، وذلك يمنع من القياس في[1] قوله: «وأحاله النَّظَّامُ»، وفيه[2] نظرٌ؛ لأنَّ المُصنِّف ذكر بعد هذا أنَّ القياس الجَليَّ لم يُنكره أحدٌ، وأنَّ النَّظَّامَ يقول: إنَّ التَّنصيص على العِلَّةِ أمرٌ بالقياس ولزم منه أنَّ مذهب النَّظَّامِ كمذهب القاساني والنَّهراواني.

---

(١) في (ق): وفي.

(٢) ليست في (ق).



وفي قوله: «الشِّيعة» نظرٌ؛ لأنَّ الشِّيعة منقسمة إلى إمامية وزيدية، والزَّيديَّة قائلون بأنَّه حجَّة كما سيأتي.

قال: (اسْتَدَلَّ أَصْحَابُنَا بِوُجُوهٍ:

الأَوَّلُ: أَنَّهُ مُجَاوَزَةٌ عَنِ الأَصْلِ إِلَى الفَرْعِ، وَالمُجَاوَزَةُ اعْتِبَارٌ وَهُوَ مَأْمُورٌ بِهِ فِي قَوْلِهِ تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾[1]).

أي: استدلَّ أصحابنا على كونه حجةً بالكتاب والسُّنَّة والإجماع، والدَّليل العقلي؛ الأوَّل الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾[2] وجه الدَّلالة: أنَّ القياس مجاوزة بالحكم عن الأصل إلى الفَرع، والمجاوزة اعتبار؛ لأنَّ الاعتبار مأخوذ من العبور وهو المجاوزة نقول: «جُزتُ على فلان» أي: عبَرت عليه، والاعتبار مأمور به في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾[3] أمر بالاعتبار، والأمر للوجوب، فالقياس مأمور به، وإذا كان مأمورًا به كان واجبًا وهو المطلوب؛ إذ المعنى بوجوب القياس وجوب العمل به.

قال: (**قِيلَ: المُرَادُ الاتِّعَاظُ، فَإِنَّ القِيَاسَ الشَّرْعِيَّ لا يُنَاسِبُ صَدْرَ الآيَةِ. قُلْنَا: المُرَادُ القَدْرُ المُشْتَرَكُ**).

اعترض الخصم بثلاثة أوجه:

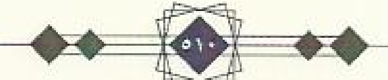
الأوَّل: لا نُسلِّم أنَّ المراد بالاعتبار هنا القياس، بل الاتِّعاظ؛ فإنَّ القياس الشَّرعي لا يناسب صدر الآية، لأنَّه يصير معنى الآية حينئذٍ: يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذُّرة على البُرِّ، وهو في غاية الرَّكاكة؛ فيُصان كلام الله عنه.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: المُرَادُ القَدْرُ المُشْتَرَكُ**» توضيحه: أنَّ المراد

---

(١) الحشر: ٢. (٢) الحشر: ٢.

(٣) الحشر: ٢.



بالاعتبار هو القدر المشترك بين الاتِّعاظ والقياس، والمشترك بينهما: هو المجاوزة، فإنَّ القياس: هو مجاوزة من الأصل إلى الفرع كما تقدَّم، والاتِّعاظ: مجاوزة عن حال الغير إلى حال نفسه، وكون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بينه وبين الاتِّعاظ؛ فإنَّ من سُئل عن مسألة فأجاب بما لا يتناولها يكون باطلًا، وإن أجاب بما يتناولها وغيرها يكون حسنًا.

قال: (قِيلَ: الدَّالُّ عَلَى الكُلِّيِّ لا يَدُلُّ عَلَى الجُزْئِيِّ. قُلْنَا: نَعَمْ، وَلَكِنْ هَا هُنَا جَوَازُ الِاسْتِثْنَاءِ دَلِيلُ العُمُومِ).

هذا هو الاعتراض الثَّاني، تقريره: أنَّه لا يلزم من الأمر بالاعتبار الذي هو القدر المشترك الكلي الأمرُ بالقياس الذي هو جزئي منه؛ لأنَّ الدَّال على الكليِّ لا يدلُّ على الجُزئيِّ بخصوصه.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «قُلْنَا: نَعَمْ، وَلَكِنْ هَا هُنَا جَوَازُ الِاسْتِثْنَاءِ دَلِيلُ العُمُومِ» بيانه: أنَّ ما قاله الخصم من أنَّ الدَّال على الماهيَّة الكلِّية لا يدلُّ على الجُزئيِّ بخصوصه، والأمر بها لا يكون أمرًا بجزئيٍّ خاصٍّ مسلَّم، لكن ها هنا قرينة دالَّة على العُموم، وهي جواز الاستثناء فإنَّه يصحُّ أن يقال: اعتبروا إلَّا في الشَّيء الفلاني، وقد تقدَّم أنَّه معيار العُموم.

فإن قلت: للسَّائل أن يعود ويقول: الدَّال على العام لا يدلُّ على الخاص بإحدى الدِّلالات الثَّلاث، فلا يكون القياس بخصوصه مأمورًا به.

قلت: إذا كان العام من حيث الأفراد مأمورًا به يكون كلُّ واحد من أفراده مأمورًا به، وأفراد الاعتبار منحصرة في القياس والاتِّعاظ فيكون كلُّ واحد منهما مأمورًا به، فالقياس مأمور به وهو المطلوب، ولك أن تقول: صحَّ الاستثناء في مفعول الاعتبار لا في مفهوم الاعتبار؛ لأنَّ الفعل في سياق الإثبات لا عموم له،

والنِّزاع إنَّما وقع في مفهوم الاعتبار لا في مفعوله، تأمَّل فإنَّه دقيق[1].

قيل: بل الجواب أنَّ الأمر بالماهيَّة الكلِّية يقتضي التَّخيير بين الجُزئيَّات؛ لأنَّ الكلِّية في ضمن جزء من جُزئيَّاتها، فإذا ثبت التَّخيير فيجوز العمل بالقياس، فإذا جاز العمل بالقياس وجب العمل به؛ لأنَّ كلَّ من قال بالجواز قال بالوجوب.

قال: (**قِيلَ: الدَّلَالَةُ ظَنِّيَّةٌ. قُلْنَا: المَقْصُودُ العَمَلُ فَيَكْفِي الظَّنُّ**).

هذا هو الاعتراض الثَّالث، توجيهه: أنَّه سلَّمنا أنَّ الآية دالَّة على الأمر بالقياس لكن لا يجوز التَّمسُّك بها؛ لأنَّ التَّمسُّك بالعُموم والاشتقاق لا يفيد اليقين[2] بل غايته الظَّن، ومسألة حجِّية القياس علميَّة أصوليَّة لا يُكتفى فيها بالظَّن، فلا يجوز إثباتها به.

أجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: المَقْصُودُ العَمَلُ فَيَكْفِي الظَّنُّ**»، بيانه: أنَّ المسألة وإن كانت علميَّة أصوليَّة لكن المقصود منها العمل؛ لأنَّ معنى كون القياس حجَّة العمل به، لا مجرَّد اعتقاده كأصول الدِّين، والعمليَّاتُ والوسائل إليها يُكتفى فيها بالظَّن.

قال: (**الثَّانِي: قِصَّةُ مُعَاذٍ[3]، وَأَبِي مُوسَى[4]**).

هذا هو الوجه الثَّاني على وجوب العمل بالقياس وهو التَّمسُّك بالسُّنة، توجيهه: أنَّ النبي عَلَيهِ السَّلَامُ لمَّا بعث معاذًا وأبا موسى قاضيين إلى اليمن قال:

---

(١) كتب في حاشية «ض»: ويمكن أن يقال العموم في المفعول يستلزم للعموم في المفهوم، تأمل فإنه أدق.

(٢) في (ض): التعيين.

(٣) رواه أبو داود (٣٥٩٢)، والترمذي (١٣٢٧) وقال: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل.

(٤) قال ابن الملقن في «تذكرة المحتاج» (٦٠): وأما حديث أبي موسى فلم أره الآن بعد أن بحثت عنه. وقال العراقي في تخريجه (ق٤أ): رواه الخطيب.

«بِمَ تَقْضِيَانِ؟» قالا: إن لم نجد الحكم في السُّنة نقيس الأمر بالأمر، فما كان أقرب إلى الحقِّ عملنا به. فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَصَبْتُمَا»[1].

وتصويب النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ إياهما دليلٌ على أنَّ القياس حجَّةٌ واجبٌ العمل به.

فإن قلت: تصويب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دلَّ على جواز العمل بالقياس، لا على الوجوب وأنتم في بيان أنَّه واجب؟

قلت: من قال بالجواز قال بالوجوب[2].

قال: (**قِيلَ: كَانَ ذَلِكَ قَبْلَ نُزُولِ ﴿أَكْمَلْتُ﴾[3]. قُلْنَا: المُرَادُ الأُصُولُ؛ لِعَدَمِ النَّصِّ عَلَى جَمِيعِ الفُرُوعِ**).

اعترض الخصم بأنَّ ما ذكرتم من جواز العمل بالقياس كان قبل نزول قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[4] فيكون القياس حجَّة [في زمان النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ إذ لم تكن حينئذ النُّصوص وافية بالوقائع، أمَّا بعد نزول ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[5] فلم يبق حجَّة][6] إذ إكمال الدِّين إنَّما يكون ببيان ما يحتاج إليه، فلا يجوز العمل بالقياس لوجود النَّص، ولا يصحُّ القياس مع النَّص بخلافه.

أجاب المُصنِّف بقوله: قلنا: المراد بإكمال الدِّين أصوله وكلياته لا المسائل الفروعية الجزئية؛ لأنَّا نعلم ضرورة عدم النَّص على جميع الفروع الجُزئيَّات.

قال: (**الثَّالِثُ: أَنَّ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ فِي الكَلَالَةِ: أَقُولُ بِرَأْيِي، الكَلَالَةُ مَا عَدَا الوَالِدَ وَالوَلَدَ[7]، وَالرَّأْيُ هُوَ القِيَاسُ إِجْمَاعًا، وَعُمَرُ أَمَرَ أَبَا مُوسَى فِي عَهْدِهِ**

(١) لم أقف عليه هكذا، وسبق قريبًا تخريج الأثرين في متن البيضاوي.

(٢) كتب بحاشية (ق): لأن بعضهم قالوا هو واجب وبعضهم محال.

(٣) المائدة: ٣.

(٤) المائدة: ٣.

(٥) المائدة: ٣.

(٦) من (ق).

(٧) رواه ابن أبي شيبة (٣٢٢٥٥)، والدارمي (٣٠١٥)، والبيهقي (٦/ ٢٢٣). قال ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٣/ ١٩١): إسناده منقطع.



بِالقِيَاسِ[1]، وَقَالَ فِي الجَدِّ: أَقْضِي بِرَأْيِي. وَقَالَ لَهُ عُثْمَانُ: إِنِ اتَّبَعْتَ رَأْيَكَ فَسَدِيدٌ[2]. وَقَالَ عَلِيٌّ: اجْتَمَعَ رَأْيِي وَرَأْيُ عُمَرَ فِي أُمِّ الوَلَدِ[3]. وَقَاسَ ابْنُ عَبَّاسٍ الجَدَّ عَلَى ابْنِ الابْنِ فِي الحَجْبِ[4]، وَلَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهِمْ، وَإِلَّا لَاشْتَهَرَ).

هذا هو الوجه الثَّالث الدَّال على حجِّية القياس وهو التَّمسُّك بالإجماع؛ فإن الصَّحابة تكرَّر منهم العمل بالقياس من غير نكير فكان إجماعًا منهم.

بيانه: أنَّ أبا بكر سُئل عن الكلالة فقال: أقول فيها برأيي فإن كان صوابًا فمن الله، وإن كان خطأ فمن نفسي ومن الشَّيطان، الكلالة ما عدا الوالد والولد.

والرَّأي هو القياس إجماعًا.

۞ وكتب عمر إلى أبي موسى لمَّا ولَّاه البصرة وأمره بالقياس فقال: اعرف الأشباهَ والنَّظائر وقِس الأمور برأيك.

وهذا صريحٌ في القول بالقياس.

۞ وقال أيضًا في الجدِّ: أقضي برأيي. فقال له عثمان: إن اتَّبعت رأيك فسديد، وإن تتَّبع رأي من قبلك فنِعم الرأي.

۞ وقال عليٌّ: اجتمع رأيي ورأي عمر في أمَّهات الأوّلاد أن لا يُبَعْن وأرى الآن بيعهنَّ.

۞ وقاس ابن عباس الجدَّ على ابن الابن في حجب الإخوة، وأنكر على[5] زيد

---

(١) رواه الدارقطني (٤٤٧١)، والبيهقي (١٠/ ١٥٠) عن أبي المَلِيح الهُذَلِيِّ قال: كَتَبَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ إلى أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ: أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ الْقَضَاءَ فَرِيضَةٌ مُحْكَمَةٌ وَسُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ...

(٢) رواه الدارمي (٢٩٥٩)، والبيهقي (٦/ ٢٤٦): «إِنِّي قَدْ رَأَيْتُ فِي الْجَدِّ رَأْيًا، فَإِنْ رَأَيْتُمْ أَنْ تَتَّبِعُوهُ فَاتَّبِعُوهُ...».

(٣) رواه عبد الرزاق (١٣٢٢٤).

(٤) رواه عبد الرزاق (١٩٠٥٩).

(٥) من (ق).

بن ثابت أن الجدَّ لا يحجب الإخوة وقال: ألا يتقي اللهَ زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنًا، ولا يجعل أبا الأب أبًا[1]!

فقاس[2] أبا الأب على ابن الابن وهو القياس.

فثبت صدور القياس بما قلناه وبغيره في الوقائع الكثيرة المشهورة الصَّادرة عن أكابر الصَّحابة التي لا ينكرها إلَّا معاندٌ، ولم ينكر أحد عليهم ذلك، وإلَّا لاشتهر إنكاره؛ فكان ذلك إجماعًا منهم.

قال: (قِيلَ: ذَمُّوه أَيْضًا. قُلْنَا: حَيْثُ فُقِدَ شَرْطُهُ تَوْفِيقًا).

اعترض الخصم بأنَّا لا نُسلِّم أنَّه لم يُنكر؛ فقد ذمَّ هؤلاء الصَّحابة الذين نقلتم عنهم العمل بالقياس أنَّهم ذمُّوه:

❁ فإنَّه رُوي عن أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنَّه قال: أي سماءٍ تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي[3].

❁ ونُقل عن عمر أنَّه قال: إياكم وأصحاب الرَّأي فإنَّهم أعداء السُّنن، أَعْيَتْهُمُ الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرَّأي فَضَلُّوا وأَضَلُّوا[4].

❁ ورُوي عنه أيضًا أنَّه قال: إياكم والمُكايلة. قالوا: وما المُكايلة؟ قال: المُقايسة[5].

❁ وقال عليٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لو كان الدِّين قياسًا لكان باطنُ الخُفِّ أولى بالمَسح من ظاهره[6].

---

(١) رواه ابن عبد البَر في «جامع بيان العلم» (١٨٤٥).

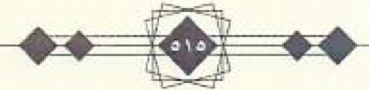
(٢) في (ض): فقال.

(٣) رواه ابن أبي شيبة (٣٠٧٢٧، ٣٠٧٣١)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٢٠٨٢)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم» (٨٢٥، ٨٢٦).

(٤) رواه الدارقطني (٤٢٨٠)، والبيهقي في «المدخل إلى السنن» (٢١٣).

(٥) رواه الدارمي (٢٠٣)، وزهير بن حرب في «العلم» (٦٥).

(٦) رواه أبو داود (١٦٢) عنه قال: لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ...



۞ وعن ابن عباس أنَّه قال: يذهب قراؤكم وعلماؤكم ويتخذ النَّاس رؤوسًا جهالًا يقيسون الأمور برأيهم.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: حَيْثُ فُقِدَ الشَّرْطُ تَوْفِيقًا**» توضيحه: أنَّ الذين نُقل عنهم إنكاره نقل القول به عنهم، فلا بدَّ من التَّوفيق بين النَّقلين، فيحمل الأوَّل على القياس الصَّحيح، والثَّاني على ما فُقد فيه شرط الصِّحَّة؛ توفيقًا بين النَّقلين، وجمعًا بين الرِّوايتين.

وأجاب السَّيد[1] بهذا الجواب الإجمالي، وبجواب تفصيليٍّ، حاصل ما ذكره: أنَّ الذَّمَّ كان حيث تركوا السُّنة[2] وعملوا بالرَّأي والقياس، أو عملوا بالقياس في أصول الدِّين، ثمَّ قال في آخره: والحقُّ ترجيح الرِّوايات المقتضية للذَّمِّ على الرِّوايات الموجبة للعمل؛ لأنَّ إنكارهم فيها صريح وقولهم به ليس بصريح.

قلت: هذا كلام عجيبٌ، كيف يكون صريحًا مع الاحتمالات الظَّاهرة التي ذكرها والرِّوايات الموجبة لا احتمال لها.

قال: (**الرَّابِعُ: أَنَّ ظَنَّ تَعْلِيلِ الحُكْمِ فِي الأَصْلِ بِعِلَّةٍ تُوجَدُ فِي الفَرْعِ يُوجِبُ ظَنَّ الحُكْمِ فِي الفَرْعِ، وَالنَّقِيضَانِ لا يُمْكِنُ العَمَلُ بِهِمَا، وَلا التَّرْكُ لَهُمَا، وَالعَمَلُ بِالمَرْجُوحِ مَمْنُوعٌ؛ فَتَعَيَّنَ الرَّاجِحُ**).

هذا هو الدَّليل الرَّابع العقلي وتقريره: أنَّ المجتهد إذا غلب على ظنِّه أنَّ الحكم في الأصل معلَّل بالعلَّة الفلانيَّة ثمَّ وجد تلك العلَّة بعينها في الفرع حصل له بالضَّرورة ظنُّ ثبوت الحكم في الفرع، وحصول الظَّن في الشَّيء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه، فحينئذٍ لا يمكنه أن يعمل بمقتضى الظَّن والوهم؛ لاستلزامه اجتماع النَّقيضين، ولا أن يترك العمل بهما؛ لأنَّه يستلزم ارتفاع النَّقيضين، ولا أن يعمل بالوهم دون الظَّن؛ لأنَّ العمل بالمرجوح مع وجود الرَّاجح ممتنعٌ شرعًا

---

(١) «شرح العِبري على المنهاج» (ق١١٧أ).

(٢) كتب بين الأسطر في (ق): يعني: كان نص فتركوه.

وعقلًا فتعيَّن بالظَّن، ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلَّا ذلك، وهذا الدَّليل قد تقدَّم الكلام عليه في تعريف الفقه.

فإن قلت: لو وجب العمل بالظَّن لوجب على القاضي العمل بقول شاهد واحد في غير الزِّنا وبشاهدين في الزِّنا إذا ظن الصِّدق، وعلى من ظنَّ صدق المتنبي[1] تصديقه.

قلنا: العمل بالظَّن واجبٌ إذا لم يقتض القاطع خلافه كالقياس، وما ذكرتم من الصُّور فيها قاطع يدلُّ على عدم جواز العمل فيها بالظَّن، فلا يرِد نقضًا.

قال: (احْتَجُّوا بِوُجُوهٍ:

الأَوَّلُ: قَوْلُهُ تعالى: ﴿لَا تُقَدِّمُوا﴾[2]، ﴿وَأَن تَقُولُوا﴾[3]، ﴿وَلَا تَقْفُ﴾[4]، ﴿وَلَا رَطْبٍ﴾[5]، ﴿إِنَّ الظَّنَّ﴾[6].

قُلْنَا: الحُكْمُ مَقْطُوعٌ وَالظَّنُّ فِي طَرِيقِهِ).

احتجَّ المنكرون للقياس بوجوه ستَّة: الكتاب، والسُّنة، وإجماع الصَّحابة، وإجماع العِترة، والمعقول البحت[7]، والمُركَّب من المعقول والمنقول.

الوجه الأوَّل: الكتاب، وهو آيات:

❁ فمنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾[8]، والقول بمقتضى القياس تقديمٌ بين يدي الله ورسوله؛ لكونه قولًا بغير الكتاب والسُّنة.

---

(١) كتب بين الأسطر في (ض): أي مدعي النبوة. وفي حاشية (ق): الذي يدعي النبوة.

(٢) الحجرات: ١.

(٣) البقرة: ١٦٩.

(٤) الإسراء: ٣٦.

(٥) الأنعام: ٥٩.

(٦) يونس: ٣٦.

(٧) كتب بين الأسطر في (ق): الصِّرف.

(٨) الحجرات: ١.



✿ ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌ﴾[2]، وجه التَّمسُّك: أنَّ الحكم الثَّابت بالقياس غير معلوم؛ لكونه متوقِّفًا على أمور لا يقطع بوجودها، فلا يجوز العمل به للآيتين.

✿ ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾[3] فإنَّه يدلُّ على اشتمال الكتاب على الأحكام كلها، وحينئذٍ لا يجوز العمل بالقياس؛ لأنَّ شرطه فقدان النَّص.

✿ ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔا﴾[4]، والقياس ظَنِّيٌّ، فلا يغني شيئًا.

أجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: الحُكْمُ مَقْطُوعٌ وَالظَّنُّ فِي طَرِيقِهِ**» أي: الحكم مقطوع به فالظَّن وقع في الطَّريق الموصل إليه، وتقدَّم تقريره في حدِّ الفقه.

اعلم أنَّ هذا الجواب لا يشمل الأُولى والرَّابعة[5].

والجواب عن الأُولى: أنَّا لا نُسلِّم أن القياس تقدُّمٌ بين يدي الله، كيف وهو مأمور به في قوله: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ[6]﴾[7] كما قرَّرنا.

وعن الثَّانية: أنَّ الكتاب المُبين هو اللَّوح المحفوظ، وعلى تقدير أن يكون القرآن فالمراد أصول الدِّين والقواعد لا الفروع الجزئية؛ فإنَّه ظاهرٌ أنَّه لا يشتمل عليها.

قال: (الثَّانِي: قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**تَعْمَلُ هَذِهِ الأُمَّةُ بُرْهَةً بِالكِتَابِ وَبُرْهَةً بِالسُّنَّةِ وَبُرْهَةً بِالقِيَاسِ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ ضَلُّوا**»[8]).

---

(١) البقرة: ١٦٩. (٢) الإسراء: ٣٦.

(٣) الأنعام: ٥٩. (٤) يونس: ٣٦.

(٥) كتب بين الأسطر في (ق): لا رطب ولا يابس.

(٦) في «ض»: واعتبروا. (٧) الحشر: ٢.

(٨) رواه أبو يعلى (٥٨٥٦)، وابن عبد البَر في «جامع بيان العلم» (١٠٣٢) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. قال العراقي في تخريجه للمنهاج (ق٣ب): بسند ضعيف.

إشارة إلى الدَّليل الثَّاني للمانعين ودلالته ظاهرة على أنَّ العمل بالقياس ضلالة.

قال: (الثَّالِثُ: ذَمُّ بَعْضِ الصَّحَابَةِ مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ. قُلْنَا: مُعَارَضَانِ بِمِثْلَيْهِمَا فَيَجِبُ التَّوْفِيقُ).

الدَّليل الثَّالث للمانعين، توجيهه: أن بعض الصَّحابة ذمَّ القياس ولم يُنكر عليه أحدٌ فكان إجماعًا.

أجاب المُصنِّف عن هذين الدَّليلين بقوله: «**قُلْنَا: مُعَارَضَانِ بِمِثْلَيْهِمَا**» أي: يعارضهما ما ذكرنا من عمل الصَّحابة من غير نكير، فوجب الجمع بينهما بما قلنا، يُعمل به حيث وُجد شرائط الصِّحَّة، ولا يُعمل حيث فُقد.

قال: (الرَّابِعُ: نَقَلَ الإِمَامِيَّةُ إِنْكَارَهُ عَنِ العِتْرَةِ. قُلْنَا: مُعَارَضٌ بِنَقْلِ الزَّيْدِيَّةِ).

هذا هو الدَّليل الرَّابع للمانعين قالوا: نقل الإماميَّة، طائفةٌ من الشِّيعة، إنكارَ القياس عن العِترة، أي: عن أهل البيت، وإجماعهم حجَّة؛ فيكون القياس منكرًا.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: مُعَارَضٌ بِنَقْلِ الزَّيْدِيَّةِ**» طائفةٌ أيضًا من الشِّيعة، نقلوا عن العترة العمل بالقياس، ومع[1] أنَّا قدَّمنا أنَّ إجماعهم ليس بحُجَّةٍ.

قال: (**الخَامِسُ: أَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى الخِلَافِ وَالمُنَازَعَةِ**، وَقَدْ قَالَ تعالى: ﴿وَلَا تَنَـٰزَعُواْ﴾[2]. **قُلْنَا: الآيَةُ فِي الآرَاءِ وَالحُرُوبِ**؛ **لِقَوْلِهِ** عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**اخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ**»[3]).

إشارة إلى الدَّليل الخامس المعقول للمانعين قالوا: القياس يؤدِّي إلى التَّنازع

---

(١) كتب بين الأسطر في «ض»: جواب ثان.

(٢) الأنفال: ٤٦.

(٣) قال المُناوي في «فيض القدير» (١/ ٢٠٩) قال السبكي: وليس بمعروف عند المحدثين، ولم أقف له على سند صحيح ولا ضعيف ولا موضوع، وأسنده البيهقي في المدخل (١٥٢) وكذا الديلمي في مسند الفردوس، كلاهما من حديث ابن عباس مرفوعًا بلفظ: «اختلاف أصحابي رحمة» لكن هذا الحديث قال الحافظ العراقي سنده ضعيف.

والمخالفة بين المجتهدين للاستقراء، لأنَّه تابع للأمارات، والأمارات مختلفة والآراء متباينة، فحينئذٍ يكون ممنوعًا؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ﴾[1].

وأجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: الآيَةُ فِي الآرَاءِ وَالحُرُوبِ**» لا في المسائل الفروعية فإن الاختلاف فيها رحمة؛ لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**اخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ**».

قال: (السَّادِسُ: الشَّارِعُ فَضَّلَ[2] بَيْنَ الأَزْمِنَةِ[3] وَالأَمْكِنَةِ فِي الشَّرَفِ، وَالصَّلَوَاتِ فِي القَصْرِ وَالجَمْعِ[4]، وَجَمَعَ بَيْنَ المَاءِ وَالتُّرَابِ فِي التَّطْهِيرِ، وَأَوْجَبَ التَّعَفُّفَ لِلْمَرْأَةِ الشَّوْهَاءِ دُونَ الأَمَةِ الحَسْنَاءِ، وَقَطَعَ سَارِقَ القَلِيلِ دُونَ غَاصِبِ الكَثِيرِ، وَجَلَدَ بِقَذْفِ الزِّنَا، وَشَرَطَ فِيهِ شَهَادَةَ أَرْبَعٍ دُونَ الكُفْرِ وَذَلِكَ يُنَافِي القِيَاسَ. قُلْنَا: القِيَاسُ حَيْثُ عُرِفَ المَعْنَى).

إشارة إلى الدَّليل السَّادس المُركَّب من النَّقل والعقل، تقريره: إن مبنى القياس على الجمع بين المتماثلات، وعلى الفرق بين المختلفات ومبنى الشَّرع عكس ذلك فإن الشَّرع فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات، ففضَّل ليلة القدر على سائر الليالي، والأشهر الحرم على سائر الأشهر، وفضَّل مكة والمدينة على سائر الأمكنة مع التساوي في حقيقة الزَّمان والمكان، وفرق أيضًا بين الصلوات فرخص قصر الرباعية دون الثلاثية مع اتحاد الحقيقة.

أمَّا أنَّه جمع بين المختلفات فلأنَّه جمع بين الماء والتُّراب في التَّطهير مع أنَّ

---

(١) الأنفال: ٤٦.

(٢) في (ق): وصل.

(٣) منها ما رواه مسلم (٨٥٤) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «خَيْرُ يَوْمٍ طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ يَوْمُ الْجُمُعَةِ .. الحديث.
ومنها حديث أبي داود (١٧٦٥) عن عبد الله بن قُرطٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إِنَّ أعظم الأيامِ عندَ الله يومُ النحرِ، ثم يومُ القرِّ».

(٤) منها ما رواه مسلم (١٢٨٨) من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «جَمَعَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِجَمْعٍ لَيْسَ بَيْنَهُمَا سَجْدَةٌ .. الحديث.

الماء ينظف والتُّراب يشوه، وأمَّا بيان الأحكام التي لا مجال للعقل فيها فلأنَّه أوجب التَّعفُّف أي غض البصر بالنِّسبة إلى الحرَّة الشَّوهاء شعرها وبشرها مع أنَّ الطَّبع لا يميل إليها دون الأَمة الحسناء التي يميل الطَّبع إليها، ويجوز حمل كلام المُصنِّف التَّعفُّف على السَّتر أو على أنَّ واطئ الحُرَّة يصير محصنًا دون واطئ الأمة، وأيضًا أوجب القطع في سرقة القليل دون غصب الكثير، وأوجب الجلد على القاذف بالزِّنا دون الكفر أي دون القذف بالكفر، وشرط في شهادة الزِّنا شهادة أربعة رجال دون شهادة الكفر مع أنَّ الكفر أغلظ، وإذا ثبت عدم اعتبار هذه المعاني في الشَّرع بطل العمل بالقياس فيه وهو المطلوب.

أجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: القِيَاسُ حَيْثُ عُرِفَ المَعْنَى**» أي: نحن ندَّعي وجوب العمل بالقياس حيث عُرف المعنى الجامع أي: العلَّة المشتركة بلا معارض، وغالب أحكام الشَّرع كذلك، وما ذكرتم من الصُّور نادرة من التَّعبُّديَّات غير معقول المعنى، وذلك لا يقدح في حصول الظَّن الغالب مع أنَّا نقول: يجوز أن يكون الفرق بين المتماثلات لعدم صلاحية الجامع للعلِّية، أو لوجود معارض في الأصل أو الفرع، وكذلك المختلفات يجوز اشتراكها[1] في معنًى جامع وقد ذكر الفقهاء معاني هذه الأشياء.

قال: (الثَّانِيَةُ: قَالَ النَّظَّامُ وَالبَصْرِيُّ وَبَعْضُ الفُقَهَاءِ: التَّنصِيصُ بِالعِلَّةِ أَمْرٌ بِالقِيَاسِ، وَأَنْكَرَهُ آخَرُونَ وَهُوَ المُخْتَارُ عِنْدَ المُتَأَخِّرِينَ).

ذهب النَّظَّام وأبو الحسين البصري وجماعة من الفقهاء إلى أنَّ التَّنصيص على علَّة الحكم أمر بالقياس مطلقًا أي: سواء كان في الفعل كقوله: «تصدقوا على هذا لفَقره»، أو في التَّرك كقوله: «حرمت الخمر لإسكارها»، توضيح هذا الكلام: أنَّ تنصيص الشَّارع على علَّة الحكم كافٍ في تعدية الحكم إلى الفرع وإن لم يرد ما يوجب العمل بالقياس من الأدلَّة المذكورة الدَّالة على وجوب العمل بالقياس.

---

(١) في (ق): اشتراكهما.



قال: (وَفَرَّقَ أَبُو عَبْدِ اللهِ بَيْنَ الفِعْلِ وَالتَّرْكِ).

قال أبو عبد الله البصري: التَّنصيص على علَّة الفعل لا يكون أمرًا بالقياس بخلاف علَّة التَّرك، مثلًا لو قال: «أكلت الرُّمانة لحلاوتها» لا يلزم أن يأكل كلَّ رمَّان حلو، ولو قال: تركت الرُّمَّانة لحموضتها لزمه ترك كلِّ حامض.

قال: (لَنَا: أَنَّهُ إِذَا قَالَ[1]: «حَرَّمْتُ الخَمْرَ لِكَوْنِهَا مُسْكِرَةً» يَحْتَمِلُ عِلِّيَّةَ الإِسْكَارِ [مُطْلَقًا، وَعِلِّيَّةَ إِسْكَارِهَا][2]).

أي: الدَّليل على المذهب المختار وهو أنَّ التَّنصيص على العلَّة لا يكفي في العمل بالقياس، بل لا بدَّ له من دليل كما ذكرنا: أنَّ الشَّارع إذا قال: «حرمت الخمر لكونها مسكرة» يحتمل أن تكون علَّة التَّحريم الإسكار مطلقًا حتى تثبت الحرمة في كلِّ مسكر، فيكون أمرًا بالقياس كما هو مذهبكم، ويحتمل أن تكون علَّة الحُرمة الإسكار النَّاشئ من الخمر، وتكون قيدًا في الإسكار، فلا يتعدَّى إلى كلِّ مسكر، فلا يكون أمرًا بالقياس لامتناع التَّعدية حينئذٍ، وإذا احتمل كلًّا منهم امتنع الجزم بالأمر بالقياس، وإذا ثبت ذلك في جانب التَّرك ثبت في جانب الفعل من باب[3] أولى.

ولقائل أن يقول: هذا الدَّليل بعينه يقتضي امتناع القياس عند التَّنصيص على العلَّة مع وُرود الأمر به أيضًا.

قال: (قِيلَ: الأَغْلَبُ عَدَمُ التَّقْيِيدِ. قُلْنَا: فَالتَّنْصِيصُ لا يُفِيدُ وَحْدَهُ).

اعترض الخصم بوجهين:

الأوَّل: أنَّ الأغلب عدم التَّقييد؛ لأنَّ الأغلب على الظَّن في هذا المثال كون الإسكار علَّة للتَّحريم مطلقًا، لأنَّه وصف مناسب للحكم، وأمَّا كونه من خمرٍ أو

(١) من نسخ المنهاج.
(٢) من نسخ المنهاج.
(٣) قوله: من باب. في (ق): بطريق.



غيره فلا أثر له، فحينئذٍ يجب ترتُّبُ الحُكمِ عليه حيث وُجد، ويحتمل كلام المُصنِّف أن يريد أنَّ الأغلب في العلل تعديتها دون تقييدها بمحلِّ الحكم بالاستقراء.

أجاب المُصنِّف بقوله: «**فَالتَّنْصِيصُ لا يُفِيدُ وَحْدَهُ**»، بيانه: أنَّ النِّزاع في أنَّ التَّنصيص وحده أمر بالقياس أم لا؟ وما ذكرتم يقتضي أن يضمَّ إليه أنَّ العلَّة مناسب، أو أنَّ الغالب عدم تقييدها بالمحلِّ، ويجوز أن يحمل كلام المُصنِّف على أنَّ مجرَّد التَّنصيص على العلَّة لا يلزم منه الأمر بالقياس ما لم يدلَّ دليلٌ على إلحاق الفرع بالأصل للاشتراك في العلَّة، أعني: الدَّليل الدَّال على وجوب العمل بالقياس، فلا يلزم مطلوبكم.

قال: (**قِيلَ: لَوْ قَالَ: عِلَّةُ الحُرْمَةِ الإِسْكَارُ يَنْدَفِعُ الِاحْتِمَالُ. قُلْنَا: فَيَثْبُتُ الحُكْمُ فِي كُلِّ الصُّوَرِ بِالنَّصِّ**).

هذا هو الاعتراض الثَّاني، تقريره: أنَّ ما ذكرتم من المثال ليس من صور تنصيص العلَّة؛ لأنَّ الاحتمال جاء من المثال بل صورة التَّنصيص على العلَّة، مثلًا أن يقول: «علَّة الحرمة الإسكار» إذ حينئذٍ يندفع هذا الاحتمال، أو يكون أمرًا بالقياس.

أشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: فَيَثْبُتُ الحُكْمُ فِي كُلِّ الصُّوَرِ بِالنَّصِّ**» تقريره: أنَّه لو قال بهذه الصِّيغة لم يكن أيضًا[1] أمرًا بالقياس؛ لأنَّ هذه الصِّيغة مقتضية لثبوت الحكم في جميع صور الإسكار بالنَّص دون القياس، وإذا امتنع القياس لا يكون أمرًا بالقياس؛ لأنَّه ليس جعل البعض أصلًا والآخر فرعًا أولى من العكس.

فإن قلت: قال في «المحصول»: «علَّة حرمة الخمر الإسكار»[2]، فعدَل عنه المُصنِّف إلى هذه العبارة «**عِلَّةُ الحُرْمَةِ الإِسْكَارُ**» فهل فيه فائدة؟

---

(١) من (ق).

(٢) «المحصول» (٥/ ١٦٦).



قلت: نعم، عبارة المُصنِّف أشمل تتناول الخمر والنبيذ، بخلاف «المحصول» فإنَّه خصَّه بالخمر، لكن في عبارة المُصنِّف إشكال قوي؛ لأنَّ ظاهر عبارته يقتضي انحصار علَّة الحرمة المطلقة[1] في الإسكار؛ لكون المسنَد والمسنَد إليه معرَّفين[2].

قال: (الثَّالِثَةُ: القِيَاسُ إِمَّا قَطْعِيٌّ أَوْ ظَنِّيٌّ، فَيَكُونُ الفَرْعُ بِالحُكْمِ أَوْلَى؛ كَتَحْرِيمِ الضَّرْبِ عَلَى تَحْرِيمِ التَّأْفِيفِ، أَوْ مُسَاوِيًا؛ كَقِيَاسِ الأَمَةِ عَلَى العَبْدِ فِي السِّرَايَةِ، أَوْ أَدْوَنَ؛ كَقِيَاسِ البِطِّيخِ عَلَى البُرِّ فِي الرِّبَا).

هذه المسألة في بيان أقسام القياس.

قال[3]: هذه المسألة قرَّرها الشَّارحون على غير وجهها، وقد يسَّر الله وجه الصَّواب، فنقول: الكلام هنا في أمرين:

أحدهما: القياس.

والثَّاني: الحكم الذي في الأصل.

أمَّا القياس نفسه وهو الإلحاق والتَّسوية فقد يكون قطعيًّا وقد يكون ظنيًّا، فالقطعيُّ يتوقَّف على مقدِّمتين:

أحدهما: العلم بالعلَّة.

والثَّاني: العلم بحصول مثل تلك العلَّة في الفرع، فإذا عَلِمهما المجتهد على ثبوت الحكم في الفرع، سواء كان ذلك الحكم مقطوعًا به أو مظنونًا، مثل: قياس تحريم الضَّرب على تحريم التَّأفيف، فإنَّه قطعيٌّ؛ لأنَّا نعلم أنَّ العلَّة هي الأذى، ونعلم وجودها في الضَّرب ولكن الحكم ها هنا ظنِّي؛ لأنَّ دلالة الألفاظ ظنِّية فلا تفيد إلَّا[4] الظَّن، فقد تحقَّق أنَّ القياس قطعيٌّ والحكم المستفاد منه ظنِّي، وحاصله أنَّا قطعنا بإلحاق هذا الفرع بذلك الأصل في حكمه المظنون، وأمَّا القياس الظَّني

---

(١) من (ق).
(٢) في (ق): معرفتين.
(٣) «نهاية السول» للإسنوي (ص٣١٣).
(٤) من (ق)، و«نهاية السول».

فهو أن يكون إحدى المقدِّمتين أو كلاهما ظنيًّا كإلحاق السَّفرجل بالبُرِّ في الرِّبا فإنَّ الحكم بأنَّ العلَّة هي الطَّعم ليس مقطوعًا به؛ لجواز أن تكون هي الكيل أو القُوت، وإلى هذا الحكم أشار المُصنِّف بقوله: «**القِيَاسُ إِمَّا قَطْعِيٌّ أَوْ ظَنِّيٌّ**».

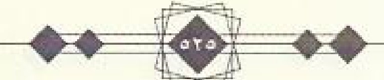
الأمر الثَّاني: الحكم الذي في الأصل فينظر فيه، فإن كان قطعيًّا يستحيل أن يكون حكم الفرع أولى منه؛ لأنَّه ليس فوق اليقين مرتبة، فإن لم يكن الحكم قطعيًّا سواء كان القياس قطعيًّا أو لم يكن فثبوت الحكم في الفرع قد يكون أولى من ثبوته في الأصل، وقد يكون مساويًا وقد يكون دونه، فالأولى كتحريم الضَّرب على التَّأفيف فإنَّ الأذى فيه أكثر، وأمَّا المساوي فكقياس الأمة على العبد في سراية العتق؛ لتساويهما في العلَّة وهي تشوف الشَّارع إلى العتق، ويسمَّى هذان القسمان بالقياس الجلي: وهو ما يُقطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع، فإنَّا نقطع بأن لا فارق بين العبد والأمة في العتق إلَّا الذكورة والأنوثة، وهما لا تأثير لهما في العتق، وأمَّا الأَدْوَنُ فهي الأقيسة التي يستعملها الفقهاء في مباحثهم كقياس البِطِّيخ على البُرِّ في الرِّبا بجامع الطعم، فإنَّه يحتمل أن تكون العلَّة هي القوت أو الكيل، وإلى هذا كله أشار المُصنِّف بقوله: «**فَيَكُونُ الفَرْعُ ..**» إلى آخره، فهو متفرِّع على القياس من حيث هو، وليس متفرِّعًا على القياس الظَّني وإن أوهم به كلام المُصنِّف وصرَّح به الشَّارحون.

واعلم أنَّه جعل حرمة الضَّرب هنا من باب القياس الجلي، وجعله في باب المفاهيم من قبيل المفهوم الموافق، فيه تناقض؛ لأنَّه إذا كان قياسًا لا يكون اللَّفظ دالًّا عليه، وإن كان مفهومًا يكون اللَّفظ دالًّا عليه، وجعله بعضهم من قبيل المنطوق بالعُرف ففيه اضطراب.

وقول المُصنِّف: «**أو أدوَن**» فيه نظرٌ؛ لأنَّ المراد بالأدوَنِ ما هو[1]؟ ما بيَّنه[2]،

(١) كتب بين الأسطر في (ض): استفهام.

(٢) كتب بين الأسطر في (ض): نفي.



ولا يجوز حمله على ضعف العلَّة في الفرع؛ لأنَّ شرط القياس أن تكون العلَّة بكمالها موجودة في الفرع، وفيه خفاء.

قال: (قِيلَ: تَحْرِيمُ التَّأْفِيفِ يَدُلُّ عَلَى تَحْرِيمِ أَنْوَاعِ الأَذَى عُرْفًا، وَيُكَذِّبُهُ قَوْلُ المَلِكِ لِلْجَلَّادِ: اقْتُلْهُ وَلَا تَسْتَخِفَّ بِهِ).

اعترض الخصم على أنَّ حرمة الضَّرب تفهم بالقياس من ثلاثة أوجه:

الأوَّل: أنَّ حرمة الأذى تفهم من حرمة التَّأفيف عرفًا، فهو من الوضع العُرفي، لا من القياس.

وأجاب بقوله: «**وَيُكَذِّبُهُ**» أي: هذا الاعتراض يدفعه قول الملك يقتل عدوه للجلَّاد: «**اقْتُلْهُ وَلَا تَسْتَخِفَّ بِهِ**»، لأنَّه نهيٌ عن الاستخفاف يدلُّ عرفًا بالالتزام على تحريم القتل لكنه يصحُّ، والأولى في المثال أن يقول: «اقتل ولا تقل له أف» ليطابق المبحث، وفيه نظرٌ من وجه آخر وهو أنَّ للخصم أن يقول: إنَّ دلالة التَّأفيف على حرمة أنواع الأذى ظاهرٌ لا نصٌّ، فيجوز التَّصريح بخلاف الظَّاهر.

قال: (قِيلَ: لَوْ ثَبَتَ قِيَاسًا لَمَا قَالَ بِهِ مُنْكِرُهُ. قُلْنَا: الجَلِيُّ[1] لَمْ يُنْكَرْ).

هذا هو الوجه الثَّاني، بيانه: أنَّ تحريم الضَّرب لو كان بالقياس لَما قال به منكِرُ القياس.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: الجَلِيُّ**[2] **لَمْ يُنْكَرْ**» يعني: أنَّ القياس الجلي لم يُنكره أحدٌ، إنَّما أنكروا القياس الخفي، وقد تقدَّم ما فيه.

قال: (قِيلَ: نَفْيُ الأَدْنَى يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الأَعْلَى؛ كَقَوْلِهِمْ: فُلَانٌ لا يَمْلِكُ الحَبَّةَ وَلَا يَمْلِكُ النَّقِيرَ وَالقِطْمِيرَ. قُلْنَا: أَمَّا الأَوَّلُ فَلِأَنَّ نَفْيَ الجُزْءِ يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ الكُلِّ، وَأَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّ النَّقْلَ فِيهِ ضَرُورَةٌ وَلَا ضَرُورَةَ هَا هُنَا).

هذا هو الوجه الثَّالث للخصم قال: إذا كان التَّأفيف منهيًّا كان الضَّرب أولى

---

(١) في (ض): القطعي. (٢) في (ض): القطعي.



بكونه منهيًا؛ لأنَّ نفي الأدنى يدلُّ على نفي الأعلى عرفًا، والدَّليل عليه أنَّه إذا قيل: «فلان لا يملك حبة» دلَّ على أنَّه لا يملك الدِّرهم والدِّينار، وإذا قيل: «إنَّه لا يملك النَّقير والقِطمير» دلَّ على أنَّه لا يملك شيئًا البتَّة من غير نظر إلى القياس، فكذلك التَّأفيف مع الضَّرب، وإذا كان نفي الأدنى دالًّا على نفي الأعلى، فالتَّأفيف هو الأدنى والضَّرب هو الأعلى، فنفي التَّأفيف يدلُّ على نفي الضَّرب عرفًا لا قياسًا.

وأجاب المُصنِّف عنه بقوله: «**قُلْنَا: أَمَّا الأَوَّلُ**» حاصل ما قاله: أنَّ حرمة الضَّرب مستفادٌ من القياس، لا من لفظ الآية كما بيَّنَّاه.

وأمَّا الجواب عن المثالين:

أمَّا عن قولهم: «فلان لا يملك حبة» فإنَّه يدلُّ على أنَّه لا يملك الدِّرهم والدِّينار؛ لكون الحبة جزءًا من الدِّينار والدِّرهم، ونفي الجزء يستلزم نفي الكلِّ بخلاف التَّأفيف، فإنَّه ليس جزءًا من الضَّرب فظهر الفرق بينهما.

أمَّا عن قولهم: «فلان لا يملك النَّقير والقطمير» فإنَّه يدلُّ بحسب العُرف على أنَّه لا يملك شيئًا لضرورة النَّقل فيها؛ لأنَّ النَّقير هو النُّقرة التي في ظهر النَّواة، والقطمير عبارة عن الشَّق أو عمَّا في شقِّ النَّواة أو عن القشرة الرَّقيقة التي على ظهرها، ولا يمكن حملهما على الحقيقة، فنقل في العُرف لضرورة امتناع الحمل على الحقيقة إلى عدم تملُّك شيء، وهذه الضَّرورة منتفية في التَّأفيف؛ لإمكان حمله على الحقيقة.

قيل[1]: ولك أن تقول: الحبَّة لواحد ممَّا يزرع فلا يلزم من نفيها نفي غيرها، فإن ادَّعى المجيب أنَّ التقدير ليس عنده زِنةُ حبَّة، قلنا: الأصل عدم الحذف، وإن ادَّعى اشتهاره في العُرف يلزم أن تكون اللَّفظة منقولة أيضًا وتستوي الأمثلة.

---

(١) «نهاية السول» للإسنوي (ص ٣١٥).

أقول: في هذا الكلام نظرٌ؛ لأنَّ اسم الحبَّة موضوع لما يزرع حقيقةً، ثمَّ نقله العُرف إلى معنى أعمَّ، حتى يستعملونه في جزء الدِّينار والدِّرهم حتى صار حقيقة عرفيَّة في جزء الدِّينار والدِّرهم، ونفي الجزء يدلُّ على نفي الكلِّ كما ذكره المُصنِّف، بخلاف النَّقير والقِطمير فإنَّ العرب لم يستعملوه في جزء الدِّينار والدِّرهم أصلًا، فبالضَّرورة حملوه على عدم تملُّك شيء، وهذا القدر كافٍ في الفرق بينهما، تأمل.

قال: (**الرَّابِعَةُ: القِيَاسُ يَجْرِي فِي الشَّرْعِيَّاتِ حَتَّى الحُدُودِ وَالكَفَّارَاتِ**).

مذهب الشَّافعي أنَّ القياس في جميع الأحكام الشَّرعية، يعني يجوز التَّمسُّك به في إثبات كلِّ حكم حتى الحدود والكفَّارات والرُّخص والتَّقديرات إذا وُجدت شرائط القياس فيها.

وقال الحنفيَّة: لا يجوز القياس في هذه الأربعة.

وقال أصحاب الشَّافعي: يجب حدُّ الزِّنا على اللَّائط قياسًا على الزَّاني، والجامعُ إيلاج فرج في فرج محرَّم، وفي الكفَّارات كقول الحنفيَّة: تجب الكفَّارة بالإفطار بالأكل قياسًا على الإفطار بالوِقاع.

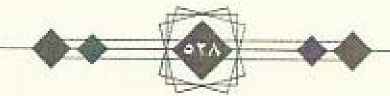
قال: (**لِعُمُومِ الدَّلَائِلِ**).

يعني الأدلَّة على وجوب العمل بالقياس من عامٍّ، مثل قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾[1] وتصويب الرَّسول معاذًا في العمل بالقياس، وغير ذلك، وإنَّما خصَّ هذه الأشياء بالذِّكر فإنَّ[2] الحنفيَّة منعوا جريانه فيها؛ لأنَّ القياس يحتمل الشُّبهة لعدم إفادته القطع، والحدود والكفَّارات فيها شائبة العقوبات فيجب أن تُدْرَأ به؛ لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**ادْرَؤُوا الحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ**»[3]، فإذا وجب درءُ الحدود

---

(١) الحشر: ٢.　　(٢) في (ق): لأن.

(٣) رواه الترمذي (١٤٢٤) من حديث أم المؤمنين عائشة، ورجح وقفه، وقال: وفي الباب عن أبي هريرة، وعبد الله بن عمرو.



والشُّبهات بالقياس لا يمكن إثباتها به، فلا يجري القياس فيها، وفي هذا المحلِّ أبحاثٌ مع الحنفيَّة تركتها خوف الإطالة وربَّما تُذكر في الحواشي[1].

قال: (وَفِي العَقْلِيَّاتِ عِنْدَ أَكْثَرِ المُتَكَلِّمِينَ، وَاللُّغَاتِ عِنْدَ أَكْثَرِ الأُدَبَاءِ).

ذهب أكثر المُتكلِّمين إلى جواز القياس في العقليَّات، ويسمُّون إلحاق الغائب بالشَّاهد، وقالوا: لا بدَّ من جامع عقليٍّ وهو أربعة عندهم:

(١) **العلَّة**؛ كقولهم: عالميَّة الغائب معلَّلة بالعلم، قياسًا على الشَّاهد.

(٢) **والحد**؛ كقول القائل: حدُّ العالم غائبًا مَن له العلم، قياسًا على الشَّاهد.

(٣) **والشَّرط**؛ كقولنا: العلم في الغائب مشروط بالحياة، قياسًا على الشَّاهد.

(٤) **والدَّليل**؛ كقولنا: إتقان الفعل وإحكامه يدلان على إرادة الفاعل وعلمه في الغائب قياسًا على الشَّاهد.

وإنَّما يجري القياس في العقليَّات؛ إذ القياس قد يكون يقينيًّا فجاز أن يستدلَّ به في العقليَّات.

= وضعفه ابن حجر في «الدراية» (٢/ ٩٤)، والألباني في «إرواء الغليل» (٢٣٥٥).

(١) كتب بحاشية (ق): اعلم أنَّ الحنفيَّة منعوا من جريان القياس في الحدود والكفارات والتقديرات ظاهرًا، وعملوا به معنى فوقعوا فيما فروا عنه، قال الشافعي: كثرت أقيستهم حتى عَدَوْها إلى الاستحسان فإنهم زعموا فيها، أي: في الحدود أنه إذا شهد أربعة على رجل أنه زنى بامرأة وعين كل واحد زاوية، أنه يُحدُّ استحسانًا مع أنه على خلاف العقل، فلأن يعمل به فيما يوافق العقل أولى. ومثال الكفارات إيجابها على قاتل النفس عمدًا قياسًا على قتله خطأ، وفي قتل الصيد عمدًا بالقياس على قتله خطأ، وأما التقديرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا إلى تقديراتهم في الدلو والبئر، يعني أنهم فرقوا في سقوط الدواب في الآبار، فقالوا يُنزح في الدجاج كذا وكذا، وفي الفأرة أقل من ذلك، وهذا التقدير ليس عن نصٍّ وإجماع فيكون قياسًا.
والحنفية حاولوا الاعتذار عمَّا وقعوا فيه فقالوا: هذا ليس بقياس إنما هو استدلال على موضع الحكم بحذف الفارق. قلت: هذا لا ينفعهم لأنَّه قياس من حيث المعنى، لوجود شرائط القياس فيه فلا عبرة بالتَّسمية.

قوله: «**وفي اللُّغات**» أي: وكذا يجري القياس في اللُّغات، كما يقال: إنَّما سُمِّي الخَمر خمرًا لمُخامرته العقل فكذا النَّبيذ سُمِّي خمرًا؛ لمخامرته العقل.

قال: (**دُونَ الأَسْبَابِ وَالعَادَاتِ؛ كَأَقَلِّ الحَيْضِ وَأَكْثَرِهِ**).

يعني أنَّ القياس لا يجري في الأسباب أي في أسباب الأحكام، واستدلَّ الإمام عليه وقال: مثلًا قياس اللِّواط على الزِّنا في كونه سببًا للحدِّ؛ لأنَّ كون الزِّنا سببًا للحدِّ:

❁ إن كان لأمرٍ مشترك بينه وبين اللِّواط: كان السَّبب ذلك المشترك لا الزِّنا، وقد فرضنا الزِّنا سببًا، هذا خلف،

❁ وإن كان لا لأمر مشترك: امتنع القياس؛ لانتفاء الجامع.

قلت: في هذا الاستدلال نظرٌ؛ لأنا نختار أنَّه ثبت الحدُّ في الزِّنا لعلَّة كذا، ونصَّ الشَّارع بوجوب الحدِّ لسبب تلك العلَّة التي وجدت في اللِّواط، فقسنا[1] اللِّواط على الزِّنا لعدم نص الشَّارع على اللِّواط فهذا معنى القياس.

فإن قلت: قوله: «**دُونَ الأَسْبَابِ**» منافٍ لما سبق من قياس اللَّائط على الزَّاني في وجوب الحدِّ.

قلت: لا منافاة؛ لأنَّ ذلك في الحكم وهذا في كون اللِّواط سببًا والسَّبب غير الحكم.

قوله: «**وَالعَادَاتِ**» أي: لا يجري القياس في الأمور العادية؛ كأقلِّ الحيض وأكثره، وأقلِّ مدَّة الحمل وأكثرها؛ لاختلافها بالأشخاص والأمزجة والأحوال والأزمان وعدم انضباطها وعدم العلم بأسبابها، فوجب الرُّجوع فيها إلى قول الصَّادق دون القياس، وهنا أبحاث تركناها خوف الإطالة، فمن أرادها فعليه

---

(١) في (ق): فيقاس.



بالرُّجوع إلى المطوَّلات مثل «المحصول» و«الحاصل» و«التحصيل» و«إحكام الآمدي»، وغيرها.

قال: (البَابُ الثَّانِي: فِي أَرْكَانِهِ).

شرع يُبيِّن أركان القياس، وهي أربعة:

(١) الأصل،

(٢) والفرع،

(٣) والوصف الجامع،

(٤) وحكم الأصل.

فإن قلت: أهمل حكم الفرع.

قلت: حكم الفرع هو حكم الأصل في الحقيقة وإن كان غيره باعتبار المحلِّ، وقد أجاب بعضهم بأنَّ حكم الفرع ثمرةُ القياس؛ فلا يكون ركنًا له.

قلت: في هذا الجواب نظرٌ؛ لأنَّ ثمرة القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لا الحكم نفسه[1].

قال: (إِذَا ثَبَتَ الحُكْمُ فِي صُورَةٍ لِمُشْتَرَكٍ بَيْنَهَا وَبَيْنَ غَيْرِهَا تُسَمَّى الأُولَى أَصْلًا وَالثَّانِيَةُ فَرْعًا، وَالمُشْتَرَكُ عِلَّةً وَجَامِعًا، وَجَعَلَ المُتَكَلِّمُونَ دَلِيلَ الحُكْمِ فِي الأَصْلِ أَصْلًا، وَالإِمَامُ الحُكْمَ فِي الأُولَى أَصْلًا، وَالعِلَّةَ فَرْعًا، وَفِي الثَّانِيَةِ بِالعَكْسِ، وَبَيَانُ ذَلِكَ فِي فَصْلَيْنِ).

إذا ثبت حكم مختلف فيه في صورة لمشترك أي: لوصف مشترك، يكون علَّة لذلك الحكم بينها أي: بين تلك الصُّورة المختلف فيها وبين صورة أخرى متَّفق عليها، فذلك الإثبات هو القياس.

---

(١) كتب بين الأسطر في (ض): لأن الحكم خطاب الله.

مثلًا: اتَّفق الفقهاء على حرمة الرِّبا في البُرِّ؛ لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**لا تَبِيعُوا البُرَّ بِالبُرِّ مُتَفَاضِلًا**»[1].

واختلفوا في الذُّرة، فإذا أثبت حرمة الرِّبا في الذُّرة للطَّعم المشترك بينها وبين البُرِّ، فالبُرُّ محلُّ الحكم المتَّفق عليه، والذُّرة محلُّ الحكم المختلف فيه، والدَّليل الحديث.

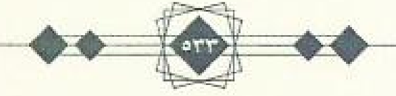
إذا عرفت هذا فاعلم أنَّهم اختلفوا في الأصل والفرع، فقال الفقهاء: الأصل: هو محلُّ الحكم المتَّفق[2] عليه أي: البُرّ في مثالنا، والفرع: هو محلُّ الحكم المختلف فيه الذي هو الذُّرة، والمشترك هو الجامع كالطَّعم في مثالنا.

والمُتكلِّمون جعلوا دليل الحكم في الأصل كالحديث الدَّال على حرمة الرِّبا في البُرِّ أصلًا، وحكم الأصل فرعًا أو حكم الفرع فرعًا، ولهذا أهمل المُصنِّف ذِكْرَ الفرع، وجعل الإمامُ الحكمَ في الأصل أصلًا والعلَّة فرعًا؛ لأنَّا أولًا نعلم الحكم بالنَّص، ثمَّ نطلب علَّته فالعلَّة متفرِّع على الحكم، وجعل في الفرع العكس، أي: جعل العلَّة أصلًا ثمَّ يثبت الحكم فيه، فتكون العلَّة أصلًا للحكم والحكم متفرِّع عليها، وهذه الاصطلاحات تتفرَّع علىٰ معنى الأصل، ولكلٍّ وجهٌ، ويتكلَّم المُصنِّف على اصطلاح الفقهاء [المذكور أولًا][3].



(١) لم أجده هكذا، وروى مسلم (١٥٨٧) من حديث عُبادة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ...

(٢) من (ق). (٣) من (ق).



قال: (الفَصْلُ الأَوَّلُ: فِي العِلَّةِ وَهِيَ المُعَرِّفُ لِلْحُكْمِ).

لمَّا بيَّن أركان القياس مجملًا أراد أن يبيِّنها مفصَّلًا:

الفصل الأوَّل: في بيان العلَّة، إنَّما قدَّم البحث عنها لأنَّها الرُّكن الأعظم، واختلف في تفسيرها واختار المُصنِّف أنَّها المعرِّفة للحكم أي: العلامة له، لا الموجب؛ لما تقدَّم أنَّ الحكم خطاب الله تعالى وهو قديم، والقديم لا يعلَّل بعلل موجبةٍ أي: موجدة.

قال: (قِيلَ: المُسْتَنْبَطَةِ عُرِّفَتْ بِهِ فَيَدُورُ. قُلْنَا: تَعْرِيفُهُ فِي الأَصْلِ وَتَعْرِيفُهَا[1] فِي الفَرْعِ فَلَا دَوْرَ).

اعتُرِض على هذا التَّعريف بأنَّه ربَّما تكون العلَّة مستنبطة، كما سيأتي وحينئذٍ يلزم الدَّور من[2] تعريف العلَّة بالمعرِّف للحكم؛ لأنَّها عُرفت من الحكم، فلو عرف الحكم بها[3] يلزم الدَّور.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «قُلْنَا: تَعْرِيفُهُ فِي الأَصْلِ وَتَعْرِيفُهَا فِي الفَرْعِ»، تقريره: أنَّ تعريف الحكم للعلَّة المستنبطة إنَّما هو في الأصل؛ لأنَّا نعلم الحكم ثمَّ نطلب علَّته، وتعريف العلَّة للحكم إنَّما هو في الفرع؛ لأنَّا نعلم العلَّة في الفرع ثمَّ نثبت الحكم بها فيه.

وتوضيح هذا الجواب: أنَّ للحكم فردين[4] فرد في الأصل معرِّف للعلَّة، وفرد

---

(١) في (ض): وتعريفه.

(٢) من (ق).

(٣) في (ق): منها.

(٤) كتب بين الأسطر في «ض»: فعلى هذا يكون للعلة أيضا فردين؛ لأن الحكم مثلاً إذا كان معرَّفًا كانت العلة معرَّفًا وبالعكس.

في الفرع معرِّف بالعلَّة، فلا دور لاختلاف الجهة فلا بدَّ من زيادة قيد أي: مُعرِّف للحكم في الفرع.

فإن قلت: حكم الفرع مثل حكم الأصل فالحكم واحد، فيلزم أن يكون كلُّ واحد مُعرِّفًا ومعرَّفًا معًا، وهو محال.

قلت: الأمثال قد تختلف بالجلاء والخفاء، وإن اشتركت في الماهيَّة، فيجوز أن يكون الأجلى معرِّفًا والأخفى معرَّفًا.

قال: (وَالنَّظَرُ فِي أَطْرَافٍ).

البحث المتعلِّق بالعلَّة منحصر في ثلاثة؛ لأنَّ الكلام:

(١) إمَّا في طرق دالَّة على العلَّة،

(٢) أو في طرق دالَّة على عدم العِلِّيَّة،

(٣) أو في أقسام العلَّة.

فانحصر البحث في ثلاثة أطراف.

قال: (الأَوَّلُ فِي الطُّرُقِ الدَّالَّةِ عَلَى العِلِّيَّةِ:

الأَوَّلُ: النَّصُّ القَاطِعُ؛ كَقَوْلِهِ تعالى: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ﴾[1]، وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّمَا جُعِلَ الاسْتِئْذَانُ لِأَجْلِ البَصَرِ»[2]، وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ لَحْمِ الأَضَاحِي لِأَجْلِ الدَّافَّةِ»[3]، وَالظَّاهِرُ اللَّامُ فِي قَوْلِهِ تعالى: ﴿لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾[4] فَإِنَّ أَئِمَّةَ اللُّغَةِ قَالُوا: اللَّامُ لِلتَّعْلِيلِ).

أي: والنَّظر الأوَّل في بيان الطُّرق الدَّالة على العِلِّيَّة وهي تسعة:

---

(١) الحشر: ٣.

(٢) رواه البخاري (٦٢٤١)، ومسلم (٢١٥٦) من حديث سهل بن سعد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٣) رواه مسلم (١٩٧١) من حديث عبد الله بن واقد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٤) الإسراء: ٧٨.



الأوَّل: النَّص، وهو قسمان: قاطع وظاهر.

❁ **فالقاطع**: أن يذكر الشَّارع لفظًا صريحًا في العِلِّيَّة غير محتمل غيرها، إمَّا حرفًا من حروف التَّعليل لا يُقصد به سواه، نحو «كي» في قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ﴾[1]، ولفظ «لأجل» كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**إِنَّمَا جُعِلَ الاسْتِئْذَانُ لِأَجْلِ الْبَصَرِ**»، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ لَحومِ الأَضَاحِي لِأَجْلِ الدَّافَّةِ**»، والدَّافَّة: القوافل السيَّارة لأجل كثرة النَّاس، والدافة بالدَّال المهملة وشدة الفاء، مأخوذ من الدَّفيف وهو السَّير اللَّين، وفي معنى «لأجل» لعلَّة كذا، وبسبب كذا، ومنه «إِذَنْ» وتركها المُصنِّف؛ لأنَّه في معنى «لأجل[2]».

❁ **وأمَّا الظَّاهر**: فهو أن يذكر الشَّارع لفظًا صريحًا يحتمل غير التَّعليل؛ كاللَّام، و«إنَّ» والباء، وهذه الحروف وإن كانت صريحة في التَّعليل لكنَّه قد يُقصد بها[3] سواه مجازًا، أمَّا اللَّام فكما في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[4] فإنَّ أئمَّة اللُّغة قالوا: اللَّام موضوعة للتَّعليل، والمثال الأظهر في التَّعليل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[5].

قال: (وَفِي قَوْلِهِ تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾[6]، وَقَوْلِ الشَّاعِرِ[7]:

لِدُوا لِلْمَوْتِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ

لِلْعَاقِبَةِ مَجَازًا).

جواب إشكال يُورَدُ ها هنا ويقال: ولو أفاد اللَّام التَّعليل لأفاده في هذا المثال، لكنه لا يفيده اتِّفاقًا؛ إذ جهنَّم لا تكون علَّة للخلق والموت للولادة، ولا الخراب للبناء.

---

(١) الحشر: ٣.

(٢) في (ق): أجل.

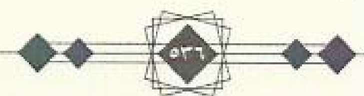
(٣) في (ض): أنَّها.

(٤) الإسراء: ٧٨.

(٥) الذاريات: ٥٦.

(٦) الأعراف: ١٧٩.

(٧) لأبي العتاهية، «ديوانه» (ص ٣٢).



وأجاب المُصنِّف بقوله: «لِلْعَاقِبَةِ مَجَازًا» بيانه: أنَّه ثبت أنَّ اللَّام للتَّعليل، وها هنا لا يمكن حمله عليه، وإلَّا لزم الاشتراك، فحمل على العاقبة مجازًا فإنَّه خير منه، ووجهُ العلاقة: أنَّ عاقبة الشَّيء مرتَّبة عليه، كما أنَّ العلَّة الغائية مرتَّبة على معلولها.

قال: (وَ«إِنَّ» مِثْلُ: «لا تُقَرِّبُوهُ طِيبًا فَإِنَّه يُحْشَرُ يَوْمَ القِيَامَةِ مُلَبِّيًا»[1]).

قاله النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ في مُحْرِمٍ وَقَصَتْهُ ناقتُه فمات في إحرامه: «لا تُقَرِّبُوهُ» الحديث، «إنَّ» علَّةٌ لقوله: «لا تُقَرِّبُوهُ» وفي كون «إنَّ» موضوعًا للتَّعليل واستعماله في التَّأكيد مجازًا نظرٌ؛ لأنَّ النَّحويين أجمعوا على أنَّ «إنَّ» لتأكيد مضمون جملة اسميَّة.

قال: (وَالبَاءُ، مِثْلُ: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾[2]).

الباء علَّة للِين رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وقد تَرِد لغير التَّعليل مجازًا كما جاء للإلصاق والمصاحبة وغيرها.

قال: (الثَّانِي: الإِيمَاءُ، وَهُوَ خَمْسَةٌ).

الإيماء لغة: الإشارة الخفيَّة.

وفي الاصطلاح: قيل: اقتران وصف بحكم لو لم يكن علَّة له لكان[3] بعيدًا، وقيل: هو ما يدلُّ على عليَّة وصف بواسطة قرينة من القرائن.

ويسمَّى التَّنبيه أيضًا، وهو خمسة أنواع.

قال: (الأَوَّلُ: تَرَتُّبُ الحُكْمِ عَلَى الوَصْفِ بِالفَاءِ، وَيَكُونُ فِي الوَصْفِ أَوِ الحُكْمِ،

---

(١) رواه البخاري (١٢٦٥)، ومسلم (١٢٠٦) من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٢) آل عمران: ١٥٩.

(٣) كتب بين الأسطر في (ق): الاقتران.



وَفِي لَفظِ الشَّارِعِ أَوِ الرَّاوِي، مِثَالُهُ: ﴿السَّارق وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾[1]، «لا تُقَرِّبُوهُ طِيبًا»[2]، «زَنَى مَاعِزٌ فَرُجِمَ»[3].

النَّوع الأوَّل من الإيماء: أن يترتَّب الحُكم على الوصف بلفظ الفاء، وتدخل الفاء في الثَّاني منهما، سواء كان هو الوصف أو الحُكم، وسواء كان في لفظ الرَّسول أو راوٍ فيحصل أربعة أقسام؛ لأنَّ الفاء إمَّا في الوصف أو الحُكم، وعلى التقديرين إمَّا في كلام الرَّسول أو الرَّاوي.

الأوَّل: تدخل الفاء في الوصف في كلام الشَّارع: «لا تُقَرِّبُوهُ طِيبًا فَإِنَّه يُحْشَرُ يَوْمَ القِيَامَةِ مُلَبِّيًا».

فإن قلت: ذكرت هذا الحديث للنَّص الظَّاهر للتَّعليل، وجعلت هنا مثالًا للإيماء، وهو نصٌّ غير ظاهر في التَّعليل فكيف التَّوفيق؟

قلت: للحديث جهتان من جهة أنَّه نصٌّ صريحٌ ظاهرٌ للتَّعليل ذكر مثالًا للأول، ومن جهة أنَّ فيه ترتُّبَ الحُكم على الوصف بالفاء ذُكِرَ مثالًا للإيماء[4]، فلا إشكال فيه، تأمل.

الثَّاني: تدخل الفاء في الوصف في كلام الرَّاوي، لم نظفر له بمثال.

الثَّالث: تدخل في الحكم في كلام الشَّارع ﴿السَّارق وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾[5].

الرَّابع: في الحكم في كلام الرَّاوي «زنى ماعز فرجم».

قيل: فالتَّرتيب في هذه الصُّور يدلُّ على أنَّ ما رُتِّب عليه الحُكم علَّة للحُكم؛ لكون الفاء للتَّعقيب، وحينئذٍ يلزم منه السَّببية، وهو[6] أن يثبت الحكم عَقِيبَه؛ إذ لا

---

(١) المائدة: ٣٨. (٢) رواه البخاري (١٢٦٥)، ومسلم (١٢٠٦) من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٣) رواه البخاري (٦٨٢٤)، ومسلم (١٦٩٢) من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٤) كتب بين الأسطر في كل من (ض)، (ق): من غير نظر إلى «إن».

(٥) المائدة: ٣٨. (٦) كتب بين الأسطر في (ق): أي: السبب.

نعني بها إلَّا ذلك، فلو لم يثبت الحكم عَقِيبَه لكان ذكر الفاء مستهجنًا، وفيه نظرٌ؛ فإنَّ هذا التَّعليل لا يتمشَّى في المثال الثَّاني.

أقول: أراد بالثَّاني مثال «**لَا تُقَرِّبُوهُ طِيبًا**» فإنَّ التَّعليل لا يتمشى في هذا المثال، فإنَّه ليس الحكم بعد الفاء بل الوصف، هذا توضيح كلامه.

وهذا الكلام وهذا النَّظر ليسا كما ينبغي، فإنَّ الإيماء اقتران حكم يوصف لو لم يكن للوصف علَّة لذلك الحكم لكان بعيدًا في كلام الشَّارع، كما ذكره قُبيل هذا بأسطُر، سواء ذكر الفاء أو لم يذكر، وسواء وقع الحكم بعد الفاء أو الوصف، وذِكرُ الفاء ليس بشرط في الإيماء، كما يجيء في الفرع عقب هذا البحث.

قال: (فَرْعٌ: تَرَتُّبُ الحُكْمِ عَلَى الوَصْفِ يَقْتَضِي العِلِّيَّةَ، وَقِيلَ: إِذَا كَانَ مُنَاسِبًا).

لم يتقدَّم شيء يتفرَّع عليه هذا الفرع.

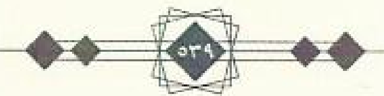
ونقول في تصحيح كلام المُصنِّف: إنَّ ترتُّب الحُكم على الوصف يفيد العِلِّيَّة، وهذا أصل فيمكن أن يفرَّع عليه أنَّه هل يشترط في إفادته العِلِّيَّة ذكر الفاء أم لا؟ وعلى عدم اشتراطه فهل يشترط أن يكون الوصف مناسبًا أم لا؟ فحاصل كلامه أنَّ المختار أنَّه لا يشترط ذكر الفاء في الإيماء، ولا مناسبة الوصف للحكم، وقيل: لا بدَّ من المناسبة، واختاره ابن الحاجب.

قال: (لَنَا: أَنَّهُ لَوْ قِيلَ: «أَكْرِمِ الجَاهِلَ وَأَهِنِ العَالِمَ» قَبُحَ[1]، وَلَيْسَ بِمُجَرَّدِ الأَمْرِ، فَإِنَّهُ قَدْ يَحْسُنُ، فَهُوَ لِسَبْقِ التَّعْلِيلِ).

استدلَّ المُصنِّف لمذهبه[2] بأنَّه لو قال قائل: «أكرمِ الجاهلَ وأهنِ العالِمَ» كان ذلك قبيحًا عُرفًا، وليس ذلك القبحُ بمجرَّد الأمرِ بإكرام الجاهل وإهانة العالم، فإنَّه قد يحسن ذلك لكرم الجاهل أو شجاعته، ولفسقِ العالم أو سوء خلقِه، ونحو ذلك، بل هو لسبق التَّعليل إلى الفَهم مِن جَعْلِ الجهلِ علَّةً للإكرام والعِلمِ

(١) في (ض): قبيح.

(٢) في (ق): على مذهبه.



علَّةً للإهانة، فعُلم أنَّ التَّرتيب المذكور يدلُّ على العِلِّيَّة من غير فاءٍ ولا مناسبةِ وصفٍ، فيكون حقيقةً فيه.

قال: (قِيلَ: الدَّلَالَةُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ لا تَسْتَلْزِمُ دَلَالَتَهُ فِي الكُلِّ. قُلْنَا: يَجِبُ دَفْعًا لِلاشْتِرَاكِ).

اعترض الخصمُ بأنَّ دلالة التَّرتُّب على الوصف الغير المناسب على العِلِّيَّة في هذه الصُّورة لا يدلُّ عليها في جميع الصُّور؛ لأنَّ المثال الجزئيَّ لا يُصَحِّحُ القضيَّة الكليَّة، لجواز اختلاف الجُزئيَّات في الأحكام.

أشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «يدلُّ دفعًا للاشتراك» بيانه: أنَّ التَّرتُّب دلَّ على العِلِّيَّة في هذه الصُّورة فوجب دَلالتُه عليها في جميع الصُّور، وإلَّا لَزِمَ الاشتراكُ.

قيل[1]: فإن قيل: لا نُسلِّم دَلالتَه على عدم العِلِّيَّة حتى يلزَمَ الاشتراكُ؛ إذ لا يَلزَمُ من عدم الدَّلالة وجودُ الدَّلالة على العدم.

فالجواب: أنَّ هذا التَّرتبَ وقع على مُقتَضى اللُّغة، فلا بدَّ أن يدلَّ على شيء، فمدلولُه في غير هذه الصُّورة إن كان هو التَّعليل فلا كلام، وإن كان غيرَه فقد دلَّ على عدم العِلِّيَّة، لزم الاشتراك لا محالة.

أقول: في هذا الجواب نظرٌ؛ لأنَّ البحث في أنَّ التَّرتب يدلُّ على العِلِّيَّة أم لا، دلالةً عقليَّةً لا وضعيَّةً مطابقيةً، والاشتراكُ والمجازُ فرعانِ للوضعِ، كيف والمُركَّباتُ عند الإمام والمُصنِّف غيرُ موضوعة بإزاء معنًى، فكيف يثبتُ دلالتُه على عدم العِلِّيَّة، فالحقُّ [عند المعترض][2].

قال: (الثَّانِي: أَنْ يَحْكُمَ عَقِيبَ عِلْمِهِ بِصَفَةِ المَحْكُومِ عَلَيْهِ؛ كَقَوْلِ الأَعْرَابِيِّ:

---

(١) «نهاية السول» للإسنوي (ص٣٢٢).

(٢) في (ق): في الجواب أن نقول: فُهم في هذه العِلِّيَّة، فلو فُهِمَ في صورة أخرى عدمُ العِلِّيَّة لَزِمَ التناقض بالضرورة عقلًا.

وَاقَعْتُ يَا رَسُولَ اللهِ. فَقَالَ: «أَعْتِقْ رَقَبَةً»[1]؛ لِأَنَّ صَلَاحِيَةَ جَوَابِهِ تُغَلِّبُ كَوْنَهُ جَوَابًا وَالسُّؤَالُ مُعَادٌ فِيهِ تَقْدِيرًا، فَالْتَحَقَ بِالأَوَّلِ).

النَّوع الثَّاني من الإيماء: أن يحكم الشَّارع بحكمٍ عَقِيبَ علمِه بصفةٍ صدَرَتْ عن المحكوم عليه؛ كقول الأعرابي: واقعت أهلي في رمضان. فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَعْتِقْ رَقَبَةً» فإنَّه يدلُّ على أنَّ الجِماعَ علَّة للإعتاق؛ لأنَّ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «أعتق» صالحٌ لجواب ذلك السُّؤال، والكلامُ الصَّالحُ لأن يكون جواب السُّؤال إذا ذُكِرَ عَقِيبَ السُّؤال غلَبَ على الظَّنِ كونُه جوابًا له، وإذا كان جوابًا للسُّؤال عاد السُّؤال إليه تقديرًا، فكأنه قيل: واقعتَ فأعتِق، وحينئذٍ يلتحق بالنَّوع الأوَّل وهو ترتُّب الحكم على الوصف.

قال: (الثَّالِثُ: أَنْ يَذْكُرَ وَصْفًا لَوْ لَمْ يُؤَثِّرْ لَمْ يُفِدْ، مِثْلُ: «إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ»[2]، «تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ»[3]، وَقَوْلِهِ: «أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا جَفَّ؟» فَقِيلَ: نَعَمْ. فَقَالَ: «فَلَا إِذًا»[4]، وَقَوْلِهِ لِعُمَرَ وَقَدْ سَأَلَ عَنْ قُبْلَةِ الصَّائِمِ: «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ بِمَاءٍ ثُمَّ مَجَجْتَهُ»[5]).

النَّوع الثَّالث: أن يذكر الشَّارع وصفًا لو لم يؤثر في الحكم ولم يكن موجبًا له لم يكن في ذكره فائدة، وحينئذٍ وجب أن يكون علَّة لذلك الحكم؛ صونًا لكلام الشَّارع بما لا يليق به، وهذا النَّوع يقع على أربعة أقسام:

---

(١) رواه البخاري (١٩٣٦)، ومسلم (١١١١) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) رواه أبو داود (٧٥)، والترمذي (٩٢)، والنسائي (٦٨)، وابن ماجه (٣٦٧)، وابن حبان (١٢٩٩) من حديث أبي قتادة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقال الترمذي: حسن صحيح.

(٣) رواه أبو داود (٨٤)، والترمذي (٨٨) وضعَّفه، وابن ماجه (٣٨٤) من حديث ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٤) رواه أبو داود (٣٣٥٩)، والترمذي (١٢٢٥)، والنسائي (٤٥٤٥)، وابن ماجه (٢٢٦٤) من حديث سعد بن أبي وقاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقال الترمذي: حسن صحيح.

(٥) رواه أبو داود (٢٣٨٥)، والنسائي في «الكبرى» (٢٩٤٥) وقال: حديث منكر، وابن خزيمة (١٩٩٩)، وابن حبان (٣٥٤٤)، والحاكم (١/ ٤٣١).

الأوَّل: أن يذكر دفعًا لسؤال أورَدَه السَّامع بتوهُّم الاشتراك بين الصُّورتين، كما روي أنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ امتنَع عن الدُّخول على قوم عندهم كلبٌ فقيل له: إنَّك تدخل على فلان وعنده هرَّةٌ. فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ**». فلو لَم يكن كونُها من الطَّوافين مؤثِّرًا في طهارتها ودافعًا لسؤال السَّائل لم يكن لِذِكرِه عَقِبَ الحكم بطهارتها فائدةٌ.

والثَّاني: أن يذكر وصفًا في محلِّ الحُكم، ولا حاجة إلى ذِكْرِه ابتداءً، ولا معنى له حينئذٍ فيُعلم أنَّه إنَّما ذَكَرَه لكونه مؤثِّرًا في الحُكم، كما روي أنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ في حديث ابن مسعود ليلةَ الجنِّ حيث طلَبَ الماءَ ليتطهَّر به وتوضَّأ بماءٍ نُبِذَ فيه تُميراتٌ لاجتذاب[1] ملوحة الماء أنَّه قال: «**تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ**»، فلو لم تكن طهارةُ التَّمرة مؤثِّرة في بقاء الماء على طهوريَّته لم يكن لِذِكرها فائدة.

الثَّالث: أن يسأل الشَّارع عن وصف، فإذا أجاب عنه المسؤولُ عنه قرَّره وذَكَرَ حكمًا، كما سئل النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ عن جوازِ بيع الرُّطبِ بالتَّمر متساويًا، فقال النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا جَفَّ؟**» فقالوا: نعم. فقال النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**فَلَا إِذَنْ**». فقوله: «فلا» حكمٌ عَقِيبَ جوابِ المسؤولِ عنه، فلو لم يكن نقصانُ الرُّطب بالجفاف علَّةَ فسادِ البيعِ لم يكن لذِكرِه وتقريرِه الحكمَ بعدَه فائدةٌ.

الرَّابع: أن يقرِّر الرَّسول عَلَيْهِ السَّلَامُ السَّائل على حكم ما يُشبِهُ المسؤولَ عنه، ثمَّ ينبِّهُه على وجه الشَّبهِ فيعلم أنَّ وجهَ الشَّبهِ هو العلَّةُ؛ كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لِعُمَرَ وقد سأل عمرُ عن قُبلة الصَّائم هل تفسد الصَّوم من غير إنزال أم لا؟ «**أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ بِمَاءٍ ثُمَّ مَجَجْتَهُ أَكَانَ مُفْسِدًا!**» فقال عمر: لا. فنبَّه الرَّسول بهذا على أنَّ حكم القُبلة في عدم إفسادها الصوم حكمُ ما يشبهها وهي المضمضة، ووجه الشَّبهِ أنَّ كلًّا منهما مقدِّمةٌ لمفسِدِ الصَّوم، القُبلةُ للإنزال المفسدِ والمضمضةُ للشرب المُفسد، فلو لم يكن وجهُ الشَّبه وهو أنَّ مقدِّمة الشَّيء المفسد ليس لها

---

(١) في (ق): لانجذاب.

حكمُ المفسد مؤثِّرًا في عدم الإفساد لم يكن لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**أَرَأَيْتَ**» إلى آخره فائدة.

قال: (الرَّابِعُ: أَنْ يُفَرِّقَ فِي الحُكْمِ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ بِذِكْرِ وَصْفٍ، مِثْلُ: «**القَاتِلُ لَا يَرِثُ**»[1]، وَقَوْلِهِ: «**فَإِذَا اخْتَلَفَ الجِنْسَانِ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ**»[2]).

النَّوع الرَّابع من الإيماء: أن يفرِّق الشَّارع في الحكم بين الشَّيئين بذكر وصفٍ لأحدهما فعُلم[3] أنَّ ذلك الوصفَ علَّةٌ لذلك الحُكمِ، وإلاَّ لم يكن لتخصيصهِ بالذِّكرِ فائدةٌ، وهو نوعانِ:

الأوَّل: أن لا يكون حكمُ أحد الشَّيئين مذكورًا في الخطاب، كما إذا جرَى ذِكرُ الورثة فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**القَاتِلُ لَا يَرِثُ**» فرَّق بينه وبين سائر الورثة بذكر القتل الذي يجوز أن يكون مؤثرًا في منع الإرث، فعُلم كونُ القتل مانعًا من الإرث وليس في هذا الخطاب ذكر حكمِ سائرِ الورثة.

وثانيهما: أن يكون حكم الشَّيئين مذكورًا في الخطاب:

(١) إمَّا بلفظ الشَّرط، نحو: «**إِذَا اخْتَلَفَ الجِنْسَانِ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ**»،

(٢) أو بلفظ الغاية؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[4]،

(٣) أو بالاستثناء؛ كقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾[5]،

(٤) أو بالاستدراك؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾[6]،

(٥) أو أن يقع باستئنافِ أحدِ الشَّيئينِ بذِكْرِ صفةٍ مِن صفاته بعدَ ذِكْرِ الآخرِ،

---

(١) رواه الترمذي (٢١٠٩)، والنسائي في «الكبرى» (٦٣٣٥)، وابن ماجه (٢٦٤٥) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وضعفه الترمذي والنسائي.

(٢) رواه مسلم (١٥٨٧) من حديث عُبادة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٣) في (ق): فيعلم.

(٤) البقرة: ٢٢٢.

(٥) البقرة: ٢٣٧.

(٦) المائدة: ٨٩.

وتكون تلك الصِّفةُ صالحةً للعِلِّية؛ كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**لِلرَّاجِلِ سَهْمٌ، وَلِلْفَارِسِ سَهْمَانِ**»[1].

فهذه خمسة أنواع، واقتصر المُصنِّف على النَّوع الأوَّل.

قال: (**الْخَامِسُ: النَّهْيُ عَنْ مُفَوِّتِ الوَاجِبِ، مِثْلُ: ﴿وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾**[2]).

النَّوع الخامس من الإيماء: النَّهي عن فِعلِ مفوِّتٍ للواجب، مثل قوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾[3] فإنَّه لمَّا وَجَبَ السَّعيُ إلى الجمعة وقت النِّداء، وكان الاشتغال بالبيع مفوِّتًا لهذا الواجب، وقد نهى عن البيع في ذلك الوقت، عُلم أنَّ علَّة النَّهي كون البيع مانعًا عن السَّعي الواجب في ذلك الوقت، فهذا آخِرُ أنواع الإيماء.

قال: (**الثَّالِثُ: الإِجْمَاعُ؛ كَتَعْلِيلِ تَقْدِيمِ الأَخِ مِنَ الأَبَوَيْنِ فِي الإِرْثِ بِامْتِزَاجِ النَّسَبَيْنِ**).

هذا هو الطَّريق الثَّالث مِن الطُّرق التِّسعة الدَّالَّة على كونِ الوصفِ الجامعِ عِلَّةً للحُكمِ، وهو الإجماع؛ كإجماعهم على أنَّ علَّةَ تقديم[4] الأخ من الأبوين على الأخِ مِن الأب في الإرث هو امتزاج النَّسبَينِ، أي: كونه من الأبوين، فيُقدَّم في ولاية النِّكاح والصَّلاة على الجنازة وغيرها قياسًا على الإرث، والجامع امتزاجُ النَّسبَينِ.

قال: (**الرَّابِعُ: الْمُنَاسَبَةُ، الْمُنَاسِبُ: مَا يَجْلِبُ لِلْإِنْسَانِ نَفْعًا أَوْ يَدْفَعُ عَنْهُ ضَرَرًا**).

هذا هو الطَّريق الرَّابع من الطُّرق الدَّالة على كون الوصف الجامع علَّةً للحكم.

والمناسبة لغةً: الملاءمة، والمناسِب: الملائم.

---

(١) رواه مسلم (١٧٦٢) من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٢) الجمعة: ٩. (٣) الجمعة: ٩.

(٤) في (ق): تقدم.

ثمَّ اختلفوا في معناه الاصطلاحي:

قال الإمام: المناسب هو الملائمُ لأفعال العقلاءِ عادةً[1].

ومنهم مَن قال: هو الوصف المُفضِي إلى ما يَجلِبُ منفعةً للإنسان أو يَدفَعُ عنه ضررًا، وقريبٌ منه ما قالَه المُصنِّف: «**مَا يَجْلِبُ لِلإِنْسَانِ نَفْعًا أَوْ يَدْفَعُ عَنْهُ ضَرَرًا**».

فهذه تعريفاتٌ للمناسب ذَكَرُوها، وكلُّه باطلٌ؛ أمَّا ما قال الإمامُ فإنَّ القتلَ[2] العمد العدوانَ علَّة مناسب للقصاص، ولا يصدق التَّعريفُ عليه، وأمَّا ما ذكره المُصنِّف لا يصدق على القتل العمدِ العدوان، ولا على الرِّدة، بل هو تفسير للمقاصد المعلول المقصود من[3] شرعيَّة القصاص.

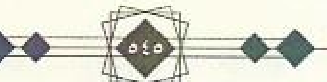
وقال المُحقِّق ابن الحاجب: المناسب: وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتُّب الحكم عليه ما هو مقصودٌ للشَّارع مِن جَلبِ منفعةٍ ودَفعِ مضرَّة[4].

وهذا صحيحٌ جامعٌ مانعٌ صادقٌ على القتل العمد العدوان والرِّدة والغَصب؛ لأنَّها أوصافٌ ظاهرة مضبوطة تحصُلُ مِن ترتُّب القصاص والقتل بالرِّدة وضمانِ المال عليه ما هو مقصود للشَّارع مِن حفظ النَّفس والدِّين والمال، لكن يَرِدُ على قول ابنِ الحاجب أنَّه قسَّمَ المناسب إلى ظاهرٍ منضبطٍ وخَفِيٍّ غير منضبط، وهذا القسمُ فاسدٌ كما ترَى.

وأنا أقول: المناسبُ: وصفٌ مِن شأنه أن يحصُلَ مِن ترتُّب الحكمِ عليه ما هو مقصود للشَّارع من تحصيل لذَّة، وما هو وسيلة إليها، ومِن دفع مفسدة، وما هو طريق إليها، ثمَّ إن كان ذلك الوصفُ ظاهرًا منضبطًا فلا كلامَ في اعتباره بنفسِه، وإن لم يكن كذلك اعتبرَ مظنَّته كالسَّفر المظنَّة للمشقَّة الغير المضبوطة، وسيجيء بيانُه، هذا ما سَنَحَ لخاطري الخاطر.

---

(١) «المحصول» (٥/ ٢١٩).
(٢) في (ض): قيل.
(٣) في (ق): مثل.
(٤) «شرح مختصر ابن الحاجب» لأبي الثناء (٣/ ١٠٨).



قال: (وَهُوَ حَقِيقِيٌّ دُنْيَوِيٌّ ضَرُورِيٌّ؛ كَحِفْظِ النَّفْسِ بِالقِتَالِ، وَالدِّينِ بِالقِتَالِ، وَالعَقْلِ بِالزَّجْرِ عَنِ المُسْكِرَاتِ، وَالمَالِ بِالضَّمَانِ، وَالنَّسَبِ بِالحَدِّ عَلَى الزِّنَا).

هذا تقسيمٌ للمناسب إلى حقيقيٍّ وإقناعيٍّ؛ لأنَّ مناسبتَه إن كان بحيثُ لا يزول بالتَّأمُّل فيه فهو الحقيقي، وإن كان بحيث يزول بالتَّأمُّل فيه فهو الإقناعي، والحقيقي إمَّا دنيوي بأن تكون المصلحة تتعلَّق بالدُّنيا، أو أخروي إن كان لمصلحةٍ تتعلَّق بالآخرة، والدُّنيوي إمَّا ضروري أو مَصلَحيٌّ أو تحسينيٌّ؛ لأنَّه إن انتهت إلى حدٍّ لا يمكن تركه فهو ضروري، وإلَّا فإن كانت في محلِّ الحاجة فهو مصلحيٌّ، وإن كانت مستحسنةً في العادات فهو التَّحسينيُّ، فالضَّروريُّ خمسةٌ هي المقاصد الخمسةُ التي روعيت في كلِّ ملَّة؛ إذ لم تَخْلُ ملَّة من المِلل عن مراعاتها، وهي أعلى مراتب المناسبات، وانحصارها في الخمسة بحسب الواقع وأمثلتها في المتن ظاهرة.

قال: (وَمَصْلَحِيٌّ؛ كَنَصْبِ الوَلِيِّ لِلصَّغِيرِ، وَتَحْسِينِيٌّ؛ كَتَحْرِيمِ القَاذُورَاتِ، وَأُخْرَوِيٌّ؛ كَتَزْكِيَةِ النَّفْسِ، وَإِقْنَاعِيٌّ يُظَنُّ مُنَاسِبًا فَيَزُولُ بِالتَّأَمُّلِ فِيهِ).

قوله: «**كَنَصْبِ الوَلِيِّ لِلصَّغِيرِ**» لئلَّا تفوت حقوقه، ونصب الولي على الصغيرة أي: تمكُّنه مِن تزويجها، ومصلحةُ النِّكاح غير ضروريَّة في الحال إلَّا أنَّ الحاجة داعية إليه الكفؤَ الذي لو فات ربَّما لَم يحصل حالَ بلوغِها، وأمَّا التحسيني كتحريم القاذورات، فإنَّ نُفرَةَ الطِّباع عنها لخساسَتِها مناسبٌ لحرمة تناوُلِها، وكحثِّ النَّاس على مكارم الأخلاق ومحاسن العادات والشِّيَم، ومن هذا القَبِيلِ سلبُ أهليَّة الشَّهادة والوِلايةِ عن العبد؛ لأنَّ شرفَهما لا يُناسِبُ العبدَ الذي نازلُ المقدار، وأمَّا المناسب الأُخروي فهو كتزكية النَّفس وتهذيب الأخلاق المقتضية لشرعيَّة العبادات، فإنَّ الصَّلاة مثلًا شُرعت لخضوع النَّفس وترك التكبُّر، والصَّومَ لانكسار النَّفس بحسب القوى الشَّهوانيَّة، وعلى هذا فإذا

كانت النَّفس زكيَّة تؤدِّي المأمورات وتجتنب النَّواهي حصلت بها السَّعادات الأخرويَّة، والإقناعي تقدم تفسيره[1].

قال: (وَالمُنَاسَبَةُ تُفِيدُ العِلِّيَّةَ إِذَا اعْتَبَرَهَا الشَّارِعُ فِيهِ؛ كَالسُّكْرِ فِي الحُرْمَةِ، أَوْ فِي جِنْسِهِ كَامْتِزَاجِ النَّسَبَيْنِ فِي التَّقْدِيمِ، أَوْ بِالعَكْسِ؛ كَالمَشَقَّةِ المُشْتَرَكَةِ بَيْنَ الحَيْضِ وَالسَّفَرِ فِي سُقُوطِ الصَّلَاةِ، أَوْ جِنْسِهِ فِي جِنْسِهِ؛ كَإِيجَابِ حَدِّ القَذْفِ عَلَى الشَّارِبِ لِكَوْنِ الشُّرْبِ مَظِنَّةَ القَذْفِ، وَالمَظِنَّةُ قَدْ أُقِيمَتْ مَقَامَ المَظْنُونِ؛ لِأَنَّ الِاسْتِقْرَاءَ دَلَّ عَلَى أَنَّ اللهَ تعالى شَرَعَ أَحْكَامَهُ لِمَصَالِحِ العِبَادِ تَفَضُّلًا وَإِحْسَانًا، فَحَيْثُ ثَبَتَ حُكْمٌ، وَهُنَاكَ وَصْفٌ وَلَمْ يُوجَدْ غَيْرُهُ ظُنَّ كَوْنُهُ عِلَّةً).

المناسبة ثلاثة أقسام؛ لأنَّه إمَّا أن يُلغِيَه الشَّارعُ بأن يُورِدَ[2] الفرعَ على عكسه، فلا يقال في أنَّه لا يجوزُ التَّعليل به، ولهذا أهمَلَه المُصنِّفُ، وذلك كإيجابِ صومِ شهرَينِ متتابعين على الملك في إفساد صوم رمضان بالجماع، فإنَّه وإن كان أبلَغَ في رَدعِهِ وزَجرِه من الإعتاقِ، ولكن الشَّارع ألغاه وما اعتبرَه بإيجابِه العتقَ.

والثَّاني: أن يعتبرَه الشَّارعُ بأن يُورِدَ الفرعَ على وَفْقِه، وليس المرادُ باعتبارِه أن ينصَّ الشَّارعُ على العِلَّة أو يُومِئَ إليها، وإلَّا لم تكن العلَّة مستفادةً من المناسبة، وهذا النَّوع على أربعة أقسام ذكر المُصنِّف:

الأوَّل: أن يعتبر الشَّارع نوعَ الوصف المناسب في نوع الحُكم؛ كالسُّكر[3] نوعٌ من الوصف اعتبر في الحرمة نوعٌ من الحُكم، فيلحق النَّبيذ بالخمر في الحُرمة لوجود السُّكر، وإلى هذا أشار بقوله: «**إذا اعتبر الشَّارع فيه**».

الثَّاني: أن يعتبر الشَّارعُ نوعَ الوصف في جنس الحكم، وإليه أشار بقوله: «**أَوْ**

---

(١) كتب بحاشية (ق): كظن الطهارة في وجوب النية.

(٢) كتب بين الأسطر في (ق): الشارع.

(٣) كتب بين الأسطر في (ق): أي: اعتبر نوع الوصف في نوع الحكم.

فِي جِنْسِهِ»، تقديرُه: إذا اعتبرَ الشَّارع نوعَ الوصف في جنس الحُكم وذلك كامتزاج النَّسبَينِ نوعٌ من الوصف اعتبَرَه الشَّارع في جنس الحكمِ، وهو التَّقديم في الإرث والتَّقديم في الولاية، والتَّقديمُ جنسٌ لتناوُلِه حقيقتينِ مختلِفَتينِ.

الثالث: أن يعتبرَ الشَّارع جنس الوصف المناسبِ في نوعِ الحكمِ، وإليه أشار بقولِه: «**أَوْ بِالعَكْسِ**»، وذلك كالمشقَّة المشتركة بين الحائض والمسافر، فإنَّه جنسٌ يتناوَلُ حقيقتَينِ مختلِفَتَينِ اعتبرَ في سقوط الصَّلاة أداءً وقضاء على الحائض وركعتين على المسافر.

الرابع: أن يعتبرَ الشَّارع جنس الوصف في جنس الحكم، كما قال عليٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في شارب الخمر: «إذا شرب سَكِرَ وإذا سَكِرَ هذَى وإذا هَذَى افترَى فأرى عليه حدَّ المفترين»[1]. يعني: القاذف، ووافقَه الصَّحابة وأوجبوا حدَّ القذف على شاربِ الخمر، لا لكونه شارب الخمرِ، بل أقاموا مظنَّةَ القذف مقامه قياسًا على إقامة الخَلْوَةِ، التي هي مظنَّة الوطءِ مقامَ الوطءِ، أي: أقامُوا الخَلْوَةَ مع الأجنبيَّة في التَّحريم مقامَ الوَطءِ بالأجنبيَّة في الحرمةِ، فالمظنَّة جنسٌ يتناوَلُ حقيقتينِ[2] مختلفتينِ في جنسِ الحكم، وهو إيجابُ الجَلدِ على القاذف[3] وتحريمُ الخَلوَةِ مع الأجنبيَّة، وهو أيضًا جنسٌ يتناوَلُ حقيقتينِ مختلفتين: إيجابُ الجلد وتحريم الخلوة.

اعلم أنَّ المراد بالجنس هنا: هو الجنس القريب؛ لأنَّ اعتبار الجنس البعيد في الجنس البعيد هو المناسب المرسل.

قال في «المحصول»[4]: أعمُّ أجناس الحكمِ كونُه حكمًا.

---

(١) رواه الدارقطني (٣٥٤)، والحاكم (٤/ ٣٧٥)، والبيهقي (٨/ ٣٢٠).

(٢) كتب بين الأسطر في (ق): هما مظنة الفوت ومظنة الوطء.

(٣) كتب بين الأسطر في (ق): أي الشارب.

(٤) «المحصول» (٥/ ٦١٧).

ثمَّ الحكمُ ينقسم إلى الوجوب وغيرِه، ثمَّ الوجوبُ إلى عبادةٍ وغيرها، والعبادةُ إلى صلاة وغيرِها، والصَّلاةُ إلى نافلة وغيرها، فما ظهر تأثيرُه في الفرض أخصُّ ممَّا ظهر تأثيرُه في الصَّلاة، وأعمُّ أجناس الأوصاف كونُه يُناط به حكمٌ، ثمَّ المناسبة، ثمَّ الضَّروري إلى آخره.

قوله: «**لِأَنَّ الِاسْتِقْرَاءَ**» متعلِّق بقوله: «**يُفِيدُ العِلِّيَّةَ**» تقريره: أنَّ المناسبة تفيد العِلِّيَّة في هذه الأقسام الأربعة؛ لأنَّا استقرأنا أحكام الشَّرع فوجدنا كلَّ حكم منها مشتملًا على مصلحة عائدةٌ إلى العباد، ويُعلَمُ منه أنَّ الله تعالى شَرَعَ الأحكامَ لرعاية مصالح العباد على سبيل التَّفضُّل والإحسان، لا على سبيل التَّحتُّم والوجوب، فحينئذٍ حيث ثبت حكمٌ في صورة وهناك وصف مناسبٌ له يتضمَّن مصلحةً للعبد، ولم يوجد غيرُه من الأوصاف الصالحة للعِلِّية غَلَبَ على الظَّن أنَّه علَّة له؛ لكون الأصل عدمَ غيرِه، فثبت أنَّ المناسبة تفيد العِلِّيَّة وهو المطلوب.

قال: (وَإِنْ لَمْ يُعْتَبَرْ وَهُوَ[1] المُنَاسِبُ المُرْسَلُ اعْتَبَرَهُ مَالِكٌ).

قسيمٌ لقوله: إذا[2] اعتبرها الشَّارع، أشار بهذا إلى القسم الثَّالث هو الذي لا يعلم هل اعتبره الشَّارع أو ألغاه؟ وهو المُسمَّى بالمُناسب المُرسل، وفي اعتباره خلافٌ يأتي مبسوطًا في الكتاب الخامس.

قال: (وَالغَرِيبُ مَا أَثَّرَ هُوَ فِيهِ وَلَمْ يُؤَثِّرْ جِنْسُهُ فِي جِنْسِهِ؛ كَالطَّعْمِ فِي الرِّبَا).

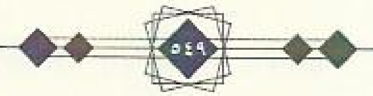
هذا تقسيم للمناسب الذي اعتبره الشَّارع، حاصل هذا التَّقسيم: أنَّه باعتبار تأثير نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه ينقسم إلى: الغريب، والملائم، والمؤثِّر.

فالمناسب الغريب: ما أثَّر نوعُ الوصف في نوع الحكمِ، ولم يؤثِّر جنسُه في جنسِ الحُكمِ وسمِّي به؛ لأنَّه لم يَشْهَدْ غيرَ أصله المُعيَّن باعتباره.

---

(١) في (ق): يعتبره فهو.

(٢) في (ق): إن.



ومثاله: الطَّعم في الرِّبا، فإنَّ نوع الطَّعم وهو الاقتيات مؤثِّر في ربويَّة البُرِّ، ولم يؤثِّر جنس الطَّعم في ربويَّة جنس المطعومات كالخضراوات.

قال: (وَالمُلَائِمُ مَا أَثَّرَ جِنْسُهُ فِي جِنْسِهِ أَيْضًا).

كما أَثَّر نوعه في نوعه، مثاله: القتل بالمُثقَّل على الجارح في وجوب القصاص، فإنَّ الجناية والحُكمَ جنسٌ، واعتبر نوعَ الجَناية، وهو القتلُ العمد العدوان في وجوب القصاص، كما اعتبر جنسُ الجناية في جنس القِصاص في النَّفس والأطراف، وهو العقوبات مطلقًا.

قال: (وَالمُؤَثِّرُ مَا أَثَّرَ جِنْسُهُ فِيهِ).

هذا هو القسم الثَّالث وهو المُؤثِّر وهو المناسب الذي أثَّر جنسه في جنس الحكم، هكذا قاله بعضهم، وكلام المُصنِّف ظاهر في أنَّ المُؤثِّر ما أثَّر جنس الوصف في نوع الحكم؛ كالمشقَّة في سقوط الصَّلاة.

وفي «المحصول» قال: المُؤثِّر: ما أثَّر الوصفُ في جنس الحكم[1].

أي: نوعُ الوصف في جنس الحكم؛ كامتزاجِ النَّسبَينِ مع التَّقديم، ربَّما تكونُ هذه الاضطراباتُ اصطلاحاتٍ، كلٌّ اصطلح على ما رآه.

وقال المُحقِّق ابن الحاجب: المُؤثِّر: هو الذي ثبت اعتبارُه في الشَّرع بنصٍّ أو إجماعٍ[2].

وقال الشارحُ المُحقِّق عضدُ الملَّة والدِّين، رَفَعَ الله درجته، في «شرحه»: إنَّما سمي مؤثِّرًا لظهور تأثيره في الحكم بالنَّص أو الإجماع، ولهذا لا يحتاج إلى مناسبة، بل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ**»[3] لمَّا دلَّ على تأثير المسِّ فقِسنا عليه مَن مَسَّ ذَكَرَ غيره.

---

(١) «المحصول» (٥/ ٢٧٥). (٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» لأبي الثناء (٣/ ١٢٣).

(٣) رواه أبو داود (١٨١)، والترمذي (٨٢)، والنسائي (٤٤٧)، وابن ماجه (٤٧٩)، وابن حبان (١١١٦) من حديث بُسْرَةَ بِنْتِ صَفْوَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.
قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

قال: (مَسْأَلَةٌ: المُنَاسَبَةُ لا تَبْطُلُ بِالمُعَارَضَةِ؛ لِأَنَّ الفِعْلَ وَإِنْ تَضَمَّنَ ضَرَرًا أَزْيَدَ مِنْ نَفْعِهِ لا يَصِيرُ نَفْعُهُ غَيْرَ نَفْعٍ لَكِنْ يَنْدَفِعُ مُقْتَضَاهُ).

هذه المسألة في بيان أنَّ المناسبة هل تبطل بالمعارضة أم لا؟ يعني إذا ترتَّب حكم على وصف يتضمَّن مفسدةً ومصلحةً؛ كالصَّلاة في الدَّار المغصوبة، فإنَّه يتضمَّن مصلحةَ كونِها عبادةً وكونِها واقعةً في دارٍ مغصوبةٍ يتضمَّن مفسدةَ شَغل[1] مكانِ الغير بغير استحقاق، فاشتمال الوصف على تلك المفسدة هل يُبطل تلك المصلحة؟

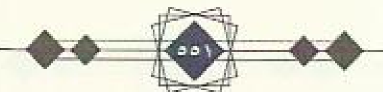
المختار عند المُصنِّف: أنَّه لا يبطل، أمَّا إذا كانت المصلحةُ راجحةً أو مساويةً فظاهر أنَّه لا يبطلُ المصلحةَ، وإلَّا يلزم ترجيحُ المرجوح، أو التَّرجيح بلا مرجِّح، وإن كانت المصلحة أقلَّ فلا تبطل أيضًا؛ لاستحالة انقلاب الحقائق، فبقيت تلك المصلحة القليلة المناسبة وهو المطلوب، غاية ما في الباب أنَّه لا يترتَّب عليه مقتضاه لكونه مرجوحًا، وإليه أشار المُصنِّف بقوله: «**لا يَصِيرُ نَفْعُهُ غَيْرَ نَفْعٍ لَكِنْ يَنْدَفِعُ مُقْتَضَاهُ**» فالصَّلاة في دارٍ مغصوبةٍ لا يترتَّب عليها ثوابٌ.

قال: (الخَامِسُ: الشَّبَهُ. قَالَ القَاضِي: المُقَارِنُ لِلْحُكْمِ إِنْ نَاسَبَهُ بِالذَّاتِ؛ كَالسُّكْرِ لِلْحُرْمَةِ فَهُوَ المُنَاسِبُ، أَوْ بِالتَّبَعِ؛ كَالطَّهَارَةِ لِاشْتِرَاطِ النِّيَّةِ فَهُوَ الشَّبَهُ، وَإِنْ لَمْ يُنَاسِبْ فَهُوَ الطَّرْدُ؛ كَبِنَاءِ القَنْطَرَةِ لِلتَّطْهِيرِ).

هذا هو الطَّريقُ الخامسُ مِن الطُّرق الدَّالَّةِ على عِلِّيَّةِ الوصف وهو الشَّبهُ، واختلفوا في تفسيره، فقال القاضي أبو بكر: الوصفُ المقارن للحُكم إن ناسَبَه بالذَّات فهو المناسب، وإن لم يُناسِبْه بالذَّات بل بالتَّبَعِ فهو الشَّبهُ، كما يقال في تعليلِ وجوب النِّية في التَّيمُّم بكونه طهارةً، حتى يقاسَ عليه الوضوءُ، فإنَّ الطَّهارة مِن حيث هي لا تُناسِبُ اشتراطَ النِّية وإلَّا لاشترطت في الطَّهارة عن النَّجس، لكن تناسبه من حيث إنَّها عبادة، والعبادة مناسبة لاشتراط النِّية، وإن لم يناسب

---

(١) في (ق): تنقل.



لا بالذَّات ولا بالتَّبع فهو الطَّرد المردود؛ كاستدلَال المالكي مثلًا على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله: «مائع» تُبنى القنطرة على جنسه، فيجوز الوضوءُ به قياسًا على الماء في النَّهر، فإنَّ بناء القنطرة على الماء لا يناسب لكونه طهورًا ولا مستلزمًا له.

قال: (وَقِيلَ: مَا لَمْ يُنَاسِبْ إِنْ عُلِمَ اعْتِبَارُ جِنْسِهِ القَرِيبِ فَهُوَ الشَّبَهُ، وَإِلَّا فَالطَّرْدُ).

وقال بعضهم: الوصف الذي لم يناسب الحكمَ إن علِمَ اعتبارُ جنسه القريبِ لذلك الحكم فهو الشَّبَهُ، وإن لم يُعلَم اعتبارُ جنسِه القريبِ في الجنس القريبِ لذلك الحكمِ فهو الطَّردُ، ومثَّله بعضُهم بإيجابِ المَهر بالخَلْوَةِ بالزَّوجةِ على القول القديم؛ فإنَّ الخَلوَةَ لا تناسِبُ وجوبَ المَهرِ؛ لأنَّ المهرَ في مقابلة الوطءِ، إلَّا أنَّ جنس هذا الوصف وهو كون الخَلوَةِ مظنَّةً للوطء قد اعتُبر في جنس الوجوب وهو الحكم، ووجه اعتباره فيه[1] أنَّه قد اعتُبر في التَّحريم أيضًا وهو[2] جنس له[3].

قال: (وَاعْتَبَرَ الشَّافِعِيُّ المُشَابَهَةَ فِي الحُكْمِ، وَابْنُ عُلَيَّةَ فِي الصُّورَةِ، وَالإِمَامُ مَا يُظَنُّ اسْتِلْزَامُهُ).

واعلَم أنَّ الكلام هنا في الشَّبَهِ الذي هو وصفٌ لا يناسب الحكمَ بالذَّات ويُناسِبُه بالتَّبعِ، وهو طريقٌ دالٌّ على علِّيَّةِ الوصف، وفي قبولِه خلافٌ قَبِلَه بعضٌ وردَّه بعضٌ، ولنا قياسٌ سمَّاه الشَّافعيُّ بقياسِ الأشباهِ، وفسَّره بوقوعِ فرعٍ بين أصلَينِ له مع كلِّ أصلٍ مشابهةٌ وجامعٌ يجوز إلحاقُه بكلِّ واحد من الأصلين.

وقال في «المحصول»[4] بعد تقرير قياسِ الأشباهِ: فرعٌ لو قُتِلَ عبدٌ فالعبدُ له مناسبةٌ مع سائر المملوكات من حيث إنَّه يباع ويشترى كسائر المملوكات،

---

(١) كتب بين الأسطر في (ق): أي: الحكم.
(٢) كتب بين الأسطر في (ق): الحكم.
(٣) في (ق): لهما. وكتب بين الأسطر: أي: الوجوب والتحريم.
(٤) «المحصول» (٥/ ٢٧٩).

ومناسبة مع الأحرار من حيث الصُّورة والشَّكل، فاعتبر الشَّافعي مناسبتَه مع المملوكات، وأوجَبَ القيمةَ بلغت ما بلغ، وإن كان زائدًا على دِيَةِ الأحرار.

وابن عُلَيَّة اعتبر المناسبة مع الأحرار من حيث الصُّورة، وأوجب دِيَةَ الأحرارِ ومَنَع الزَّائد عليها، فقياس الأشباه مقبول اتِّفاقًا، وقياس الشَّبه مختلف فيه، وقياس الشَّبه من جملة الطُّرق الدَّالة على عِلِّيَّةِ الوصف، فأين أحدُهما مِن الآخَرِ؟ واشتبه على المُصنِّف قياسُ الشَّبه بقياسِ الأشباهِ.

وقال الإمامُ فخر الدِّين: ذهب إلى أنَّه يعتبر ما ظنَّ استلزامه للحكم؛ لأنَّ العمل بالظَّنِّ واجب.

قال: (وَلَمْ يَعْتَبِرِ القَاضِي مُطْلَقًا. لَنَا: أَنَّهُ يُفِيدُ ظَنَّ وُجُودِ العِلَّةِ فَثَبَتَ الحُكْمُ).

أي: لم يعتبر القاضي أبو بكر الشَّبه مطلقًا؛ إذ ليس عنده حجَّة، واستدلَّ المُصنِّف على أنَّ الشَّبه حجة ودليل على علِّية الوصف بأنَّ الشَّبه يفيد ظنَّ علِّية الوصف، لأنَّه مستلزم للعلَّة وأنَّ الحكم لا بدَّ له من علَّة، ورأينا تأثيرَ جنسِ الوصفِ في جنس الحُكمِ دونَ غيرِه من الأوصافِ، وظنُّ إسنادِ الحُكمِ إليه أقوى مِن ظنِّ إسنادِه إلى غيرِه، فثبَتَ أنَّ الشَّبهَ يُفِيدُ ظنَّ علِّيَّةِ الأوصاف، والعمل بالظَّن واجب؛ لِما مرَّ مرارًا.

قال: (قَالَ: مَا لَيْسَ بِمُنَاسِبٍ فَهُوَ مَرْدُودٌ بِالإِجْمَاعِ).

احتجَّ القاضي على ما ذهب إليه بأنَّ الشَّبه ليس بمناسب، وما ليس بمناسب فهو مردودٌ بالإجماع.

قال: (قُلْنَا: مَمْنُوعٌ).

أجاب المُصنِّف بقوله: «قُلْنَا: مَمْنُوعٌ» تقريره: إن أردت بقولك: إنَّ الشَّبه ليس بمناسب للحكم، أنَّه ليس بمناسب له بوجه من الوجوه **فممنوعٌ**، لأنَّه مناسب لاستلزامه المناسب بالذَّات، وإن أردت أنَّه ليس بمناسب للحكم بالذَّات فمُسلَّم،

لكن لا نُسلِّم أنَّ ما ليس بمناسب للحكم بالذَّات مردودٌ بالإجماع؛ إذ مِن جملته الشَّبهُ المناسب للحكم بالتَّبع، وانعقادُ الإجماع على ردِّهِ ممنوعٌ.

قال: (السَّادِسُ: الدَّوَرَانُ وَهُوَ أَنْ يَحْدُثَ الحُكْمُ بِحُدُوثِهِ وَيَنْعَدِمَ بِعَدَمِهِ، وَهُوَ يُفِيدُ ظَنًّا، وَقِيلَ: قَطْعًا، وَقِيلَ: لا قَطْعًا وَلا ظَنًّا).

الطَّريق السَّادس من الطُّرق الدَّالة على عليَّة الأوصاف:

الدَّوران: وهو أن يَحدُثَ الحكم بحدوثِه، أي: بحدوث الوصف، ويَنعَدِمَ الحكمُ بعَدَمِ الوصفِ، وذلك الوصفُ يسمَّى مدارًا، والحكم يسمى دائرًا، ثمَّ إنَّ الدَّوران قد يكون في محلٍّ واحدٍ كالسُّكر مع عصير العِنب، فإنَّه قبل أن يحدُثَ فيه الإسكارُ كان مباحًا وعند حدوثه حدثَتِ الحُرمة، وقد يكون في محلَّينِ كالطَّعم مع حرمة الرِّبا، فإنَّه لمَّا وُجد في التُّفاح كان ربويًّا، ولمَّا لم يوجد في الحرير لم يكن ربويًّا.

وأراد المُصنِّف بحدوث الأحكام حدوث تعلُّقاتِها؛ لأنَّ ذواتها قديمةٌ، ولا بدَّ من قيدِ: صُلُوح العِلِّيَّة؛ لئلَّا ينتقض المتضايفين، وهذا الدَّوران يفيد العِلِّيَّة أم لا؟

فيه مذاهب: عند الإمام والمُصنِّف يفيد ظن العِلِّيَّة، وعند بعض المعتزلة يفيد العِلِّيَّة قطعًا، وعند بعض لا يفيد أصلًا لا قطعًا ولا ظنًّا.

قال: (لَنَا: أَنَّ الحَادِثَ لَهُ عِلَّةٌ، وَغَيْرَ المَدَارِ لَيْسَ بِعِلَّةٍ؛ لِأَنَّهُ إِنْ وُجِدَ قَبْلَهُ فَلَيْسَ بِعِلَّةٍ لِلتَّخَلُّفِ، وَإِلَّا فَالأَصْلُ عَدَمُهُ).

أي: الدَّليل على أنَّ الدَّوران يفيد العِلِّيَّة من وجهين:

الأوَّل: أنَّ الحكم لم يكن ثُمَّ كان، فيكون حادثًا، وكلُّ حادث لا بدَّ له من علَّة بالضَّرورة، فعِلَّته إمَّا الوصفُ المدارُ أو غيرُه، لا جائز أن يكون غيرَه؛ لأنَّ ذلك الغيرُ إن كان موجودًا قبلَ حدوث ذلك الحكم فلا يكون علَّةً للتَّخلُّف عنه، وذلك غير جائز، وإن لم يكن موجودًا فالأصلُ بقاؤه على العدمِ، فحينئذٍ حصلَ ظنٌّ أنَّ

المدار هو العلَّة وهو المطلوب.

قال: (وَأَيْضًا عِلِّيَّةُ بَعْضِ المَدَارَاتِ مَعَ التَّخَلُّفِ فِي شَيْءٍ مِنَ الصُّوَرِ لا تَجْتَمِعُ مَعَ عَدَمِ عِلِّيَّةِ بَعْضِهَا؛ لِأَنَّ مَاهِيَّةَ الدَّوَرَانِ: إِمَّا أَنْ تَدُلَّ عَلَى عِلِّيَّةِ المَدَارِ؛ فَيَلْزَمُ عِلِّيَّةُ هَذِهِ المَدَارَاتِ، أَوْ لا تَدُلَّ؛ فَيَلْزَمُ عَدَمُ عِلِّيَّةِ تِلْكَ لِلتَّخَلُّفِ السَّالِمِ عَنِ المُعَارِضِ، وَالأَوَّلُ ثَابِتٌ، فَانْتَفَى الثَّانِي).

إشارة إلى الوجه الثَّاني الدَّال على أنَّ الدَّوران يفيد العِلِّيَّة، تقريره: أنَّ علِّية بعض المدارات للحُكم مع تخلُّف ذلك الدَّائر، أي الحكم عن ذلك المدار[1] في بعض الصُّور لا تجتمع، أي: العِلِّيَّة لا تجتمع مع عدم علِّية بعض المدارات للدَّائر، إنَّما قلنا: علِّيَّةُ المدار في صورة ترتُّب الدَّائر عليه لا تجتمع مع عدم علِّيته في صورة التَّخلُّف؛ لأنَّ ماهية الدَّوران تقتضي العِلِّيَّة أوَّلًا، فإن اقتضى العِلِّيَّة فيكونُ المدار علَّته في جميع الصُّور، فيكون المدار في صورة التَّخلُّف علَّةً أيضًا، وإنَّما تخلَّف الدَّائرُ عنه لوجود مانع أو فقدان شرط، فلا تجتمع العِلِّيَّة مع عدم العِلِّيَّة، وإن لم يقتضِ الدَّورانُ علِّيَّةَ المدارِ للدَّائر فيلزم عدم علِّية تلك المدارات التي ترتَّب الدَّائرُ عليها؛ لوجود المقتضي لعدم العِلِّيَّة، وهو التَّخلُّف السَّالم عن المعارِض، أعني: كون الماهيَّة مقتضية للعِلِّيَّة؛ لأنَّا[2] فرضنا أنَّ ماهيَّة الدَّوران لا تقتضي العِلِّيَّة، فثبت أنَّ علِّية بعض المدارات لا تجتمع مع عدم علِّيته، لكن علِّية بعض المدارات ثابتةٌ حيث ترتَّبَ عليه الدَّائرُ وحَكَمْنا بعلِّيته لظنِّ علِّيته فانتفى الثَّاني، أي: عدم العِلِّيَّة، فإنَّ شُربَ السَّقمونيا[3] مدارٌ للإسهال مع التَّخلُّف في بعض الأمكنة وبعض الأمزجة، ولزم من انتفاء عدم العِلِّيَّة وجودُ العِلِّيَّة في جميع الصُّور وهو المطلوب.

---

(١) كتب بين الأسطر في (ق): أي: عن ذلك الوصف.

(٢) في (ض): لأن.

(٣) في تاج العروس (٣٢/ ٣٦٩): (والسَّقَمُونيا): يونانية أو سريانية، نَباتٌ يُسْتَخْرجُ من تَجاوِيفِه رُطوبَةٌ دَبِقَة وتُجفَّف، وتُدْعى باسْمِ نَباتِها أيضا مُضادَّتُها للمَعِدَة والأحْشاء أكْثَرُ من جميع المُسْهِلات.

قال: (وَعُورِضَ بِمِثْلِهِ).

أي: وعورض هذا الوجهُ بمثلِه، وتقريرُ المعارضة: أن يقال[1]: الدَّليلُ للسَّابق آتٍ بعينه، فيقال: عليه بعض المدارات مع التَّخلُّف إلى آخره، إلَّا أنك تقول هنا: لكن ثبت الثَّاني، أي: عدم العِلِّيَّة كما في المتضايفينِ والاتِّفاقيات فانتفى الأوَّل أي: عِلِّيَّةُ المدارات مع التَّخلُّف، ووقع في بعض الشُّروح، والأوَّل ثابت فهو سهوٌ من الكتاب.

قال: (وَأُجِيبَ: بِأَنَّ المَدْلُولَ قَدْ لا يَثْبُتُ لِمُعَارِضٍ[2]).

تقرير جواب المُصنِّف: أنَّ جواب المعارضةِ بالتَّرجيح والتَّرجيحُ معنا، لأنَّه على ما قلنا يلزمُ تخلُّفُ الدَّليل عن المدلول، وذلك مقبولٌ[3] لوجود مانعٍ أو فقد شرط، وعلى قولكم يلزمُ وجود المدلول بدون الدَّليل، وذلك غير معقول.

قال: (قِيلَ: الطَّرْدُ لا يُؤَثِّرُ وَالعَكْسُ لَمْ يُعْتَبَرْ).

احتجَّ من قال بعدم عليَّة الدَّوران بأنَّ الدَّوران مركَّب من طرد وعكس، والطَّرد: هو ترتُّب وجود الشَّيء على آخَرَ، والعكس: هو ترتُّب عدمِ شيءٍ على عدمِ غيرِه، فالطَّرد لا يؤثِّر في إفادة العِلِّيَّة؛ لأنَّ الطَّرد معناه سلامته من الانتقاص، وسلامة المعنى من مبطلٍ من المبطلات للعِلِّيَّة لا يوجب انتفاءَ كلِّ مبطلٍ، والعكسُ غيرُ معتبر في العِلل الشَّرعية؛ لأنَّ عدم العلَّة مع وجود المعلول لعلَّةٍ أخرى لا يقدح في عدم عِلِّيَّةِ العِلَّة الأُولى؛ لجواز أن يكون لمعلولٍ علَّتان على التَّعاقب؛ كالبول والمسِّ بالنِّسبة إلى الحدث.

قال: (قُلْنَا: يَكُونُ لِلْمَجْمُوعِ مَا لَيْسَ لِأَجْزَائِهِ[4]).

أجاب المُصنِّف بأنَّه لا يَلزَمُ مِن عدم تأثير كلِّ جزءٍ على الانفرادِ عدمُ التَّأثير

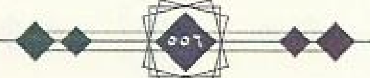
---

(١) في (ق): يعاد.

(٢) في (ق): لمانع.

(٣) في (ق): معقول.

(٤) في (ق): للأجزاء.



عند الاجتماع؛ لأنَّ للهيئة الاجتماعية تأثيرًا ما ليس لكلِّ واحد من الأجزاء، ألا ترى أنَّ أجزاء العلَّة على انفرادِها لا يترتَّبُ المعلولُ عليها، بخلاف مجموع الأجزاء، فإنَّ المعلول يترتَّب عليه.

قال: (السَّابِعُ: التَّقْسِيمُ الحَاصِرُ؛ كَقَوْلِنَا: وِلَايَةُ الإِجْبَارِ إِمَّا أَنْ لَا تُعَلَّلَ أَوْ تُعَلَّلَ بِالبَكَارَةِ، أَوِ الصِّغَرِ، أَوْ غَيْرِهِمَا، وَالكُلُّ بَاطِلٌ سِوَى الثَّانِي، فَالأَوَّلُ وَالرَّابِعُ لِلْإِجْمَاعِ، وَالثَّالِثُ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الثَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا»[1]، وَالسَّبْرُ الغَيْرُ الحَاصِرِ مِثْلُ أَنْ يَقُولَ: عِلَّةُ حُرْمَةِ الرِّبَا إِمَّا الطَّعْمُ أَوِ الكَيْلُ أَوِ القُوتُ).

هذا هو الطَّريق السَّابع من الطُّرق الدَّالة على العِلِّيَّة: التَّقسيم الحاصر والتَّقسيم الذي ليس بحاصر، يُعبَّر عنهما بالسَّبْر والتَّقسيم.

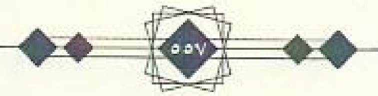
ومعناه: أنَّ طالب العلَّة يُقسِّم الصِّفاتِ التي يُتوهَّمُ علِّيتها بأن يقول: علَّة الحكم إمَّا هذا وإمَّا ذاك، ثمَّ يَسبِرُ كلَّ واحد منها، أي: يختبر كلَّ واحدة من تلك الأمور، أيُّها يصلح للعِلِّية، ثمَّ يُلقِي ما لا يصلح للعِلِّية حتى يتعيَّن الباقي للعِلِّية، والسَّبْرُ: امتحان الوصف هل يصلح للعِلِّية أم لا؟ والتَّقسيم هو قولنا: العلَّة إمَّا كذا وإمَّا كذا، وكان الأولى أن يقدِّم التَّقسيم في اللَّفظ فيقال: التَّقسيم والسَّبْر؛ لكون التَّقسيم مقدَّمًا في الخارج فليكن مقدَّمًا في الذِّكر.

والتَّقسيم الحاصر: هو الذي يكون دائرًا بين النَّفي والإثبات؛ كقول الشَّافعي مثلًا: وِلايةُ الإجبار إمَّا أن لا تعلَّل أو تعلَّل، وعلى تقدير أن تعلَّل فإمَّا أن تعلَّل بالبكارة أو الصِّغر أو غيرهما، والأوَّل والرَّابع باطل بالإجماع: أمَّا الأوَّل فلأنَّ الأحكام الشَّرعية الغالب عليها أن تكون معلَّلة، وأمَّا الرَّابع فلأنَّ الأصل عدمُه[2]، بَقِيَ أن تكون الوِلايةُ معلَّلة بالبَكارة أو الصِّغر لكن الثَّاني أي: الصِّغر، باطل، وإلَّا لكان على الثَّيب الصَّغيرة ولاية، وذلك باطلٌ؛ لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الثَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا» فتعيَّن البكارة.

---

(١) رواه مسلم (١٤٢١).

(٢) كتب بين الأسطر في (ق): الغير.



والتَّقسيم الحاصر يفيد القطع في العقليَّات، وهو في الشَّرعيات قليل إن كان الحصر في أقسام دائرة بين النَّفي والإثبات، وإبطال غير المطلوب يفيد قطعًا، وإن لم يكن كذلك يفيد ظنًّا.

وأمَّا التَّقسيم الذي ليس بحاصر: وهو الذي لا يكون دائرًا بين النَّفي والإثبات ويسمَّى بالتَّقسيم غير الحاصر وبالتَّقسيم المنتشر، وعبَّر عنه المُصنِّف بالسَّبر غير الحاصر وعبَّر عن الأوَّل بالسَّبر الحاصر؛ تنبيهًا على جواز إطلاق السَّبر على كلِّ واحد من التَّقسيم الحاصر وغير الحاصر، والتَّقسيم غير الحاصر يفيد الظنَّ، فلا يكون حجَّة في العقليَّات، بل في الشَّرعيَّات فقط؛ كقولنا: علَّة الرِّبا إمَّا الطَّعم وإمَّا الكيل وإمَّا القوت، والثَّاني والثَّالث باطلان بالنَّقض وغيره فتعيَّن الطَّعم.

قال: (**فَإِنْ قِيلَ: لا عِلَّةَ لَهَا أَوِ العِلَّةُ غَيْرُهَا**).

أي: أورد على الاستدلال بالسَّبر غير الحاصر بأنَّا لا نُسلِّم أنَّ حرمة الرِّبا معلَّلة، فإنَّ من الأحكام ما لا علَّة لها، ولئن سلَّمنا أنَّ لها علَّة لكن لِمَ لا يجوز أن تكون العلَّةُ غيرَ المذكورات؟ وإلى هذا أشار بقوله: «**فَإِنْ قِيلَ: لا عِلَّةَ لَهَا أَوِ العِلَّةُ غَيْرُهَا**».

قال: (**قُلْنَا: بَيَّنَّا أَنَّ الغَالِبَ عَلَى الأَحْكَامِ تَعْلِيلُهَا، وَالأَصْلُ عَدَمُ غَيْرِهَا**).

إشارة إلى دفع الاحتمال الأوَّل بأنَّا بينَّا أنَّ الغالبَ على الأحكام تعليلُها بالحِكَم والمصالِح، وإلى دفع الاحتمال الثَّاني بأنَّ الأصل عدمُ غير المذكورات.

قال: (**الثَّامِنُ: الطَّرْدُ وَهُوَ أَنْ يَثْبُتَ مَعَهُ الحُكْمُ فِيمَا عَدَا المُتَنَازَعَ فِيهِ، فَيَثْبُتُ فِيهِ؛ إِلْحَاقًا لِلْفَرْدِ بِالأَعَمِّ الأَغْلَبِ**).

هذا هو الطَّريق الثَّامن من الطُّرق الدَّالة على عِلِّيَّةِ الوصف، وهو الطَّردُ، وهو أن يثبت الحكم في غير الصُّورة المتنازع فيها، فيقال: يثبت فيها أيضًا إلحاقًا للفرد بالأعمِّ الأغلب، فإنَّ استقراء الشَّرع دلَّ على أنَّ النَّادر في كلِّ باب ملحق بالغالب.

قال: (وَقَدْ قِيلَ: يَكْفِي مُقَارَنَتُهُ فِي صُورَةٍ، وَهُوَ ضَعِيفٌ).

ذهب بعضهم إلى أنَّه لا يجب تكرارُ مقارنةِ الوصف بالحُكم، بل يكفي مقارَنَتُه في صورةٍ واحدةٍ؛ لأنَّا إذا عَلِمنا أنَّ الحكم لا بدَّ له من علَّة، وعلَّته الوصفُ الفلاني، وعلِمنا حصولَ هذا الوصفِ في محلٍّ آخَرَ ولم نَعلَمْ بغيره: علمنا أنَّه علَّةٌ؛ إذ الأصل عدمُ غيرِه، وقال المُصنِّف بأنَّه ضعيف؛ لأنَّ الظَّنَّ لا يحصُلُ إلَّا بالتَّكرار.

قال: (التَّاسِعُ: تَنْقِيحُ المَنَاطِ بِأَنْ يُبَيِّنَ إِلْغَاءُ الفَارِقِ).

هذا آخِرُ الطَّريق من الطُّرق الدَّالة على عِليَّةِ الوصف وهو تنقيح المناط، أي: تلخيص ما ناط الحكمُ به، أي: رَبطَ الشَّارع الحكم به وعلَّقه عليه وهو العلَّة.

والمناط: اسم مكانٍ مِن ناط ينوط إذا علَّق الشَّيءَ بالشَّيء وألصقَه به، سُمِّيت العلَّة مناطَ الحكمِ؛ لأنَّه متعلِّق بها.

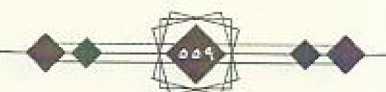
وفي الاصطلاح: أن يبيِّن المُستدلُّ إلغاءَ الفارقِ بين الأصل والفرع، وحينئذٍ يلزم اشتراكُهما في الحُكمِ.

مثاله: أن يقول الشَّافعيُّ للحنفي في القتل بالمُثقَّل: لا فارق بينَ القتل بالمُثقَّلِ والمُحدَّد إلَّا كونُه محدَّدًا، ولا مدخَلَ له في العِلِّيَّة؛ لترتُّب المقصود من القصاص عليه، وهو حفظ النَّفس، فيكونُ القتلُ هو العلَّةَ وقد وُجِدَ في المُثقَّلِ فيجب فيه القصاصُ، وهذا النَّوع يسمِّيه الحنفيُّون بالاستدلالِ، وليس عندهم من باب القياس.

قال: (وَقَدْ يُقَالُ: العِلَّةُ إِمَّا المُشْتَرِكُ أَوِ المُمَيِّزُ، وَالثَّانِي بَاطِلٌ فَثَبَتَ الأَوَّلُ).

هذا عبارةٌ أخرى في تقرير تنقيح المناط؛ فإنَّ[1] العلَّة: إمَّا المشترك بين الأصل والفرع وهو القتل العمد العدوان، أو ما يختصُّ بالأصل من كونه بالمُحدَّد، لكن

(١) في (ق): بأن.



لا تأثير لكونه محدَّدًا في العِلِّيَّة، فبقي كونُه قتلًا عمدًا عدوانًا، وهذا طريق جيدٌ إلَّا أنَّه بعَينِه طريقُ السَّبر والتَّقسيم.

قلت: يمكن أن يفرَّق بأنَّ هنا يتعرَّض لاختصاصِه بالأصل بخِلاف طريق السَّبر؛ فإنَّه لا يتعرَّض فيه، وهذا القدر من الفرق كافٍ.

[فإن قلت: بيِّن لنا الفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط. قلت: اعلم][1] أنَّ تنقيح المناط: ما ذكرنا من إلغاء الفارق، وأمَّا تخريج المناط: فهو تعيين وصفٍ يصلح للعِلِّية من بين الأوصاف بطريق من الطُّرق التِّسعة المُتقدِّمة كالمناسبة وغيرها، وأمَّا تحقيق المناط: فهو إقامة الدَّليل على وجود الوصف المشترك في الفرع، كما إذا اتَّفقا على أنَّ علَّة تحريم الرِّبا في البُرِّ هو القوت، ثمَّ اختلفا في التِّين أنَّه قوت أم لا حتى يجري فيه الرِّبا.

قال: (وَلَا يَكْفِي[2] أَنْ يُقَالَ: مَحَلُّ الحُكْمِ إِمَّا المُشْتَرَكُ أَوْ مُمَيِّزُ الأَصْلِ، لِأَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ ثُبُوتِ المَحَلِّ ثُبُوتُ الحُكْمِ).

أي: ولا يكفي في تقرير تنقيح المناط أن يقال: الحكم لا بدَّ له من محلٍّ، وذلك المحلُّ إمَّا المشترك بين الأصل والفرع أو مميِّز الأصل من الفرع، والثَّاني باطل لكذا، فثبت الأوَّل، وإنَّما قلنا: إنَّه لا يكفي؛ لأنَّه لا يلزم منه ثبوت الحكم في الفرع؛ لأنَّه لا يلزم من ثبوت المحلِّ ثبوت الحال، فإنَّه إذا قيل: «هذا الرجل طويل» لا يلزم من ثبوت رجلٍ آخر ثبوتُ الطُّول مع الاشتراك في محلِّ الحُكم وهو الرُّجوليَّة.

قال: (تَنْبِيهٌ: قِيلَ: لَا دَلِيلَ عَلَى عَدَمِ عِلِّيَّتِهِ[3] فَهُوَ عِلَّةٌ. قُلْنَا: لَا دَلِيلَ لِعِلِّيَّتِهِ فَلَيْسَ بِعِلَّةٍ).

---

(١) في (ض): اعلم أنَّ الفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط.

(٢) زاد في (ق): مجرد. (٣) في (ق): العلية.

هذا تنبيه على طريقين آخَرينِ يستعمله بعضُ النَّاس في إثبات علِّية الوصف بيَّن المُصنِّف فسادَهما:

الأوَّل: أن يقال: لا دَليلَ على عدم علِّية هذا الوصف فهو علَّة حاصلة، جعل العجزَ عن الدَّليل على عدم العِلِّيَّة دليلًا على إثباتها، وبيَّن المُصنِّف فسادَه بقوله: «**قُلْنَا: لا دَلِيلَ لِعِلِّيَّتِهِ فَهُوَ لَيْسَ بِعِلَّةٍ**» يعني: أنَّه يعارَض بمثله بأن يقال: هذا الوصف ليس بعلَّة؛ إذ لو كان علَّة لوجد دليل على علِّيته، فإذا انتفى الدَّليل انتفى المدلول كما ذكرتم بعينه، حاصله: أنَّ العجز عن إثبات عدم[1] علِّيته جعلته دليلاً على علِّيته، وهذا ليس أَولى من أن يجعل العجز عن إثبات عدم علِّيته دليلًا على عدمها.

قال: (**قِيلَ: لَوْ كَانَ**[2] **عِلَّةً لَتَأَتَّى القِيَاسُ المَأْمُورُ بِهِ. قُلْنَا: هُوَ دَوْرٌ**).

إشارة إلى الطَّريق الثَّاني، بيانه: أن يقال: لو كان هذا الوصف مشتركًا لتأتَّى أي: لأمكن القياسُ المأمورُ به، فحملُ الوصف[3] على العِلِّيَّة مقدِّمةٌ للواجب، ومقدِّمة الواجب واجب؛ لِما عرفت أنَّ العمل بالقياس واجبٌ ولا يمكن العملُ به إلَّا بهذا الوصف المشترك ليحصل التَّسويةُ بين الأصل والفرع.

وأشار المُصنِّف إلى فساد هذا الطَّريق بقوله: «**قُلْنَا: هُوَ دَوْرٌ**» بيانه: أنَّ تأتِّي القياس يتوقَّف على علِّية الوصفِ، فلو أثبتنا علِّيةَ الوصف بتأتِّي القياس لزِمَ الدَّور وهو ظاهر، وفي عبارة المُصنِّف تساهل، لأنَّه قال: «**لَوْ كَانَ عِلَّةً لَتَأَتَّى القِيَاسُ المَأْمُورُ بِهِ**» وهذا قياس استثنائيٌّ إن استثنى عينَ المقدَّم لا ينتجُ، لأنَّه في صدد إثبات العِلِّيَّة فكيف يصحُّ أن يقول: لكنّه علَّة، وإن استثنى نقيضَ التَّالي فظاهر أنَّه لا ينتج المطلوب لكن العبارة الصَّحيحة أن يكون القياسُ اقترانيًّا، صورتُه

---

(١) من (ق).

(٢) زاد في (ق): الوصف.

(٣) في (ض): القياس.



هكذا: عليَّةُ هذا الوصف تُوجِبُ التأتِّي بالقياس المأمور به، وكلُّ ما يوجب التأتِّي بالقياس المأمور به فهو أولى بالعلِّية لينتج هذا الوصف أولى بالعِلِّيَّة.

قال: (الطَّرَفُ الثَّانِي: فِيمَا يُبْطِلُ العِلِّيَّةَ، وَهُوَ سِتَّةٌ:

الأَوَّلُ: النَّقْضُ، وَهُوَ إِبْدَاءُ الوَصْفِ بِدُونِ الحُكْمِ، مِثْلُ: أَنْ يَقُولَ: مَنْ لَمْ يُبَيِّتْ تَعَرَّى أَوَّلُ صَوْمِهِ مِنَ النِّيَّةِ فَلَا يَصِحُّ فَيَنْتَقِضُ بِالتَّطَوُّعِ[(١)]).

لمَّا فرغ عن الطُّرق الدَّالة على عِلِّيَّةِ الوصف شرَعَ في الطرف الثَّاني وهو الطُّرق الدَّالة على إبطال العِلِّيَّة وهي ستَّة:

الأوَّل: النَّقض، وعرَّفه بأنَّه إبداء الوصف المدَّعى عِلِّيَّته بدون الحكم، مثل: أن يقول الشَّافعي في وجوب التَّبييت: من لم يبيِّت الصِّيام من اللَّيل تعرى أول صومه من النِّيَّة، فلا يصحُّ كعَراء أول صلاتِه منها، فيجعلون عراءَ أوَّل الصَّوم من النِّيَّة علَّةً لبطلانه، فتقول الحنفيَّة: هذا منتقض بصوم التَّطوُّع فإنَّه يصحُّ بالنِّيَّة في النَّهار؛ فإنَّ عَرَاء أوله عن النِّيَّة حاصل مع صحَّته عندكم.

إذا عرفت هذا فنقول: النَّقض إن كان واردًا على سبيل الاستثناء فسيأتي أنَّه لا يقدح في علِّيةِ الوصف، [وإن لم يكن كذلكَ ففيه أربعةُ مذاهب، فقال بعضهم: يقدح في علِّية الوصف][(٢)] مطلقًا سواء كانت العلَّة منصوصة أو مستنبطة، وسواء كان التَّخلُّف لمانع أو لا لمانع.

وقال بعضهم: لا يقدح مطلقًا، وقال بعضهم: لا يقدح إن ثبت علِّية الوصف بالنَّص وإلَّا يقدح.

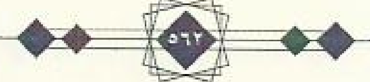
وقال بعضهم: لا يقدح حيث التَّخلُّف لمانع، وإن ثبتت العِلِّيَّةُ بالمناسبة أو الدَّوران[(٣)]، وهذا المذهب هو المختار عند المُصنِّف.

---

(١) هنا في المنهاج ص١٦٧ زيادة: قيل: يقدح، وقيل: لا مطلقًا، وقيل: في المنصوصة، وقيل: حيث مانع، وهو المختار.

(٢) من (ق).

(٣) كتب بحاشية (ق): الذي هو أضعف الطرق.



قال: (قِيَاسًا عَلَى التَّخْصِيصِ، وَالجَامِعُ جَمْعُ الدَّلِيلَيْنِ).

استدلَّ المُصنِّف على ما اختاره بوجهين:

الأوَّل: القياس على التَّخصيص، فكما أنَّ التَّخصيص لا يقدح في كون العامِّ حجَّةً فيما بقي[1]، كذلك النَّقض لا يقدح في كون الوصف علَّة، والجامع بينهما الجمع بين الدَّليلين فإنَّ مقتضى العلَّة ثبوتُ الحكم في جميع محالِّها[2]، ومقتضى المانع عدمُ الحُكمِ في بعض تلك الصُّور، فيجمع بينهما بأن يترتَّب الحكمُ على العِلَّة فيما عدا صورةَ المانِع، كما أنَّ مقتضَى العامِّ ثبوتُ حكمه في جميع أفرادِهِ، ومقتضى التَّخصيصِ عدَمُ ثبوته في بعضها، وقد جمعنا بينهما فالنَّقض للمانع المعارض للعلَّة كالتَّخصيص المعارض للعامِّ، فنِسبةُ العلَّة إلى محالِّها كنسبة العامِّ إلى أفراده، ونِسبَةُ النَّقض لمانعٍ، أي العلَّة كنسبة المُخصِّصِ إلى العامِّ، فكما أنَّ العامَّ بعد التَّخصيص حجَّةٌ في الباقي كذا العلَّة مقتضيةٌ للحكم فيما عدا النَّقضَ لمانع.

قال: (وَلِأَنَّ الظَّنَّ بَاقٍ، بِخِلَافِ مَا لَمْ يَكُنْ مَانِعٌ).

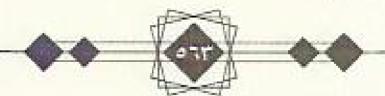
هذا هو الوجه الثَّاني على أنَّ النَّقض مع المانع لا يقدح في العِلِّيَّة، تقريره: أن يقال: ظنُّ العِلِّيَّة باقٍ مع وجود المانع؛ لأنَّ التَّخلُّف والحالة هذه يُسنده العقل إلى المانع، لا إلى عدم المقتضي، بخلاف التَّخلُّف لا لمانع فإنَّ العقل يسند إلى عدم المقتضي، فإذا بقي ظنُّ عِلِّيَّةِ الوصف مع المانع لم يكن قادحًا في علِّيته؛ إذ المرادُ بالعِلِّيَّة بقاءُ الظنِّ بها وهو المطلوب.

قال: (قِيلَ: العِلَّةُ: مَا يَسْتَلْزِمُ الحُكْمَ، وَقِيلَ: انْتِفَاءُ المَانِعِ لَمْ يَسْتَلْزِمْ. قُلْنَا: بَلْ مَا يُغَلِّبُ ظَنَّهُ وَإِنْ لَمْ يَخْطُرِ المَانِعُ وُجُودًا وَعَدَمًا).

---

(١) كتب بحاشية (ق): كما تقول: أكرم العلماء الشباب.

(٢) كتب بحاشية (ق): جمع المحل.



احتجَّ القائل بأنَّ النَّقضَ يقدحُ مطلقًا بأنَّ العلَّة هي ما يستلزم الحكمَ، والوصف مع المانع لا يستلزِمُه؛ فلا يكون علَّةً، وإذا[1] كان التَّخلُّف لمانع قادحًا فالتَّخلُّف لا مع المانع أولى أن يكون قادحًا في العِلِّيَّة وهو المطلوب.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «**بَلْ مَا يُغَلِّبُ ظَنَّهُ وَإِنْ لَمْ يَخْطُرِ المَانِعُ وُجُودًا وَعَدَمًا**»، بيانُه: لا نُسلِّم أنَّ العلَّة ما يستلزم الحكمَ بل ما يغلِّب الظنَّ؛ لأنَّ العِلل الشَّرعيَّة غيرُ العقليَّة، والنَّقضُ مع المانع يُغلِّبُ ظنَّ وجودِ الحكم بمجرَّد النَّظر إليه وإن لم يخطر بالبال وجود المانع أو عدمه.

قال: (وَالوَارِدُ اسْتِثْنَاءٌ لا يَقْدَحُ، كَمَسْأَلَةِ العَرَايَا؛ لِأَنَّ الإِجْمَاعَ أَدَلُّ [مِنَ النَّقْضِ][2]).

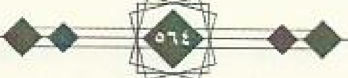
يعني: إذا كان النَّقضُ بطريق الاستثناء عن القاعدة الكلِّية أو واردًا على جميع المذاهب فالأصحُّ أنَّه لا يقدح في علِّيَّةِ الوصف.

مثال: القاعدة المعلومة كعدم الإقدام على الجناية لِعدم الأخذ بضمانها، فإنَّه يستثنى منه ضرب الدِّيَةِ على العاقلة، وهذا الاستثناء غيرُ قادح في علِّيَّتِه، أو واردًا على جميع المذاهب كمسألة العرايا فإنَّها وردت استثناء، ويرِد نقضًا على جميع المذاهب في العِلل؛ كالكيل والطعم والقوت والمال مع أنَّه غيرُ قادحٍ في عِلِّيَّةِ إحدى هذه العلل؛ لأنَّ الإجماع منعقد على أنَّ حرمة الرِّبا معلَّلة بإحدى هذه الأوصاف، ومسألة العرايا واردةٌ نقضًا على جميعها، فالعرايا تدلُّ على أنَّ هذه كلَّها منقوضة، والإجماع منعقد على علِّيَّةِ إحداها، والإجماع أقوى دَلالةً على عِلِّيَّةِ وصف من هذه الأوصاف، والنَّقضُ دالٌّ على إبطال الكلِّ، والإجماع أقوَى دَلالةً من دَلالة النَّقض وإلَّا لَزِمَ الإجماعُ على الباطل وهو محالٌ، وحينئذٍ لا يكون النَّقض قادحًا وهو المطلوب، وإلى هذا أشار بقوله: «**الإِجْمَاعَ أَدَلُّ**».

---

(١) في (ض): إذًا.

(٢) من المنهاج ص١٧٧.



قال: (وَجَوَابُهُ: مَنْعُ العِلَّةِ؛ لِعَدَمِ قَيْدٍ).

أي: جواب النَّقض يكون بأحد الأمور الثَّلاثة:

(١) إمَّا بانتفاء شرط في الوصف،

(٢) أو دعوى الحكم في صورة النَّقض،

(٣) أو إبداء مانع.

مثال انتفاء قيدٍ: كما يقول الشَّافعي في اشتراط النِّيَّة في الوضوء: الوضوء طهارة عن الحدث فيشترط فيه النِّيَّة كالتَّيمُّم. فيقول الحنفي: هذا منقوض بإزالة النَّجس فإنَّها طهارة ولا يشترط فيها النِّيَّة. فيجيب الشَّافعي بأن اشتراط النِّيَّة في طهارة الحدث لا في مطلق الطَّهارة.

قال: (وَلَيْسَ لِلْمُعْتَرِضِ الدَّلِيلُ[١] عَلَى وُجُودِهِ؛ لِأَنَّهُ نَقْضٌ[٢]).

يعني: إذا منع المستدلُّ وجود العلَّة في صورة النَّقض بانتفاء قيد من القيود المعتبرة فيه، فليس للمعترض إقامةُ الدَّليل على وجودِه في صورة النَّقض حتى يتمَّ النَّقض؛ لأنَّ ذلك نقلٌ مِن بحثٍ إلى بحثٍ آخر؛ لأنَّه نقل من إقامة الدَّليل على عَدَمِ عليَّةِ الوصف إلى إقامة الدَّليل على وجودِ الوصفِ في صورة النَّقض، والانتقالُ مِن بحثٍ إلى بحثٍ آخَرَ غصبٌ غيرُ ملتفَتٍ إليه في اصطلاح أهل النَّظر، هذا هو المختار عند المُصنِّف.

وفيه مذهب آخر: أنَّ للمعترض ذلك؛ لأنَّ النَّقض مركَّب من مقدَّمتين: إحداهما: إثبات العلَّة، والثَّانية: التَّخلُّف، وإثبات مقدِّمةٍ من مقدِّمات المطلوب ليس نقلًا من بحثٍ إلى آخَرَ.

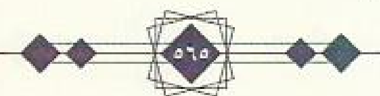
وأورد السَّيد[٣] الفاضل هذا المذهب بطريق النَّظر وقال: وفيه نظر، وقرَّره إلى آخره.

---

(١) في (ق): دليل.

(٢) في المنهاج ص١٧٧: نقل.

(٣) «شرح العِبري على المنهاج» (١٣٢أ).



وفيه مذهب ثالث اختارَه بعض المُحقِّقين: إن كان للمعترض طريقٌ غيرُ إثبات وجوده لا يسمع، وإلَّا يسمع ففيه ثلاثة مذاهب.

قال: (وَلَوْ قَالَ: مَا دَلَلْتُ عَلَى وُجُودِهِ هُنَا دَلَّ عَلَيْهِ ثَمَّةَ فَهُوَ نَقْلٌ إِلَى نَقْضِ الدَّلِيلِ).

يعني: لو قال المعترض للمستدلِّ: ما دللتَ على وجود العلَّة في صورة التَّعليل موجود في صورة النَّقض، فلو لم يكن ذلك الوصفُ مع قيودِه المعتبرةِ موجودة في النَّقض لا ينقض ذلك الدَّليل، فهو نقل من نقض العلَّة إلى نقض الدَّليل، فهل يكون مسموعًا أم لا؟

جزم الآمِديُّ بأنَّه لا يسمع، ثمَّ قال الآمِديُّ[1] وابن الحاجب[2] وغيرهما: طريق المعترض والحالة هذه أن نقول للمستدلِّ: يلزمك إمَّا نقضُ العلَّة، وإمَّا نقضُ دليل العلَّة؛ لأنَّ العلَّة إن كانت موجودة في صورة النَّقض فقد انتقضت علَّتك، وإن لم تكن موجودة فقد انتقض الدَّليل، فهو متَّجهٌ، قالوا: لأنَّه لا انتقال فيه من شيء آخَرَ بالكلِّية بخلاف الأوَّل.

قيل: وفيه نظرٌ؛ فإنَّ نقضَ أحدِهما مطلقًا غيرُ نقض أحدِهما معيَّنًا، ففيه أيضًا انتقال من شيء إلى شيء آخَرَ بالكلية.

قلت: قوله: «بالكلية» ممنوع؛ لأنَّ المُطلَق والمعيَّن متقاربان في الجملة بخلاف الأوَّل.

قال: (أَوْ دَعْوَى الحُكْمِ، مِثْلُ: أَنْ يَقُولَ: «السَّلَمُ عَقْدُ مُعَاوَضَةٍ» فَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ التَّأْجِيلُ كَالبَائِعِ فَيَنْتَقِضُ بِالإِجَارَةِ.

قُلْنَا: هُنَاكَ لِاسْتِقْرَارِ المَعْقُودِ عَلَيْهِ لَا لِصِحَّةِ العَقْدِ وَلَوْ تَقْدِيرًا؛ كَقَوْلِنَا: رِقُّ الأُمِّ عِلَّةُ رِقِّ الوَلَدِ، وَيَثْبُتُ فِي وَلَدِ المَغْرُورِ تَقْدِيرًا، وَإِلَّا لَمْ تَجِبْ قِيمَتُهُ).

---

(١) «الإحكام» (٣/ ٢١١). (٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» لأبي الثناء (٣/ ٢٠٢).



هذا هو الطَّريق الثَّاني في دفع النَّقض، وهو أن يدَّعي المُعلِّل وجودَ الحكم في تلك الصُّورة التي نقض بها المعترِض، وثبوتُه قد يكون تحقيقًا وقد يكون تقديرًا:

فالتَّحقيقي: مثل أن يقول الشَّافعي في السَّلَم عقدُ مُعاوَضَةٍ، فلا يشترط التَّأجيلُ قياسًا على البيع، فينقضُه الحنفي بالإجارة فإنَّها عقد معاوضة مع أنَّ التَّأجيل شرطٌ فيها. فيقول الشَّافعي: ليس التَّأجيل شرطًا لصحَّة الإجارة مثل شرط الاستقرار المعقود عليه لتمكُّن الانتفاع، ولا يلزم من كون الشَّيء شرطًا في الاستقرار كونُه شرطًا في الصِّحَّة.

ومثال التقديري: أن يقول المستدلُّ «رِقُّ الأمِّ علَّةٌ لرِقِّ الولد» فينقضه المعترض بولد المغرور بحُرِّية أمِّه، فإنَّ رِقَّ الأمِّ حاصلٌ مع عدم رِقِّ الولد، فيقول المُعلِّلُ[1]: رِقُّ الولد حاصل تقديرًا، لأنَّه لو لم يقدَّر رِقُّه[2] لم يلزم قيمتُه؛ لأنَّ القيمة للرَّقيق لا للحُرِّ.

واعلم أنَّ الحقيقي يدفع النَّقضَ إن كان ثبوتُ الحكم مذهبًا للمُعلِّل، سواءٌ كان مذهبًا للمعترض أم لا؛ كقول الشَّافعي: الأرزُ رِبَويٌّ، لأنَّه مطعومٌ كالبُرِّ، فينقضه المالكيُّ بالتُّفاح، فيجيب عنه بدعوَى الحكمِ فيه؛ فإنَّه ربويٌّ عندنا.

وفي تمكين المعترض من الاستدلال على عَدَمِه الأقوالُ التي تقدَّمت في العِلَّة، هكذا قاله ابن الحاجب وغيره.

قلت: هذا بِمَعْزِلٍ من القبول كيف يستدلُّ على عدم الحكم مع أنَّ المعلِّل مذهبُه ذلك الحكمُ كما مثَّلنا في الرز والتُّفاح، وأمَّا التقديريُّ فهل يدفع النَّقض؟

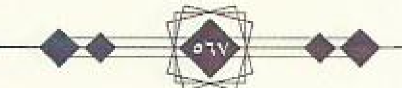
توقف الإمام، وجزم بالدَّفع المُصنِّفُ.

قال: (أَوْ إِظْهَارُ المَانِعِ).

---

(١) من (ق).

(٢) من (ق).



هذا هو الطَّريق الثَّالث في دفع النَّقض وهو أن يُظهِرَ المعلِّل وجودَ المانع في صورة النَّقض لمانع، فلا يكون قادحًا في علِّيَّةِ الوصف.

مثاله: أن يقول الشَّافعي في القتل بالمُثقَّلِ قتلُ عمد عدوان، فيجب القصاصُ قياسًا على المُحدَّد، فينقضه الحنفيُّ بقتلِ الوالدِ الولدَ، فيقول الشَّافعي: لم نوجب القصاص هنا لمانع الأبوة، وهو أنَّ الأب سبب لوجود الابن، فلا يكون الابن سببًا لعدمه.

قال: (**تَنْبِيهٌ: دَعْوَى ثُبُوتِ الحُكْمِ أَوْ نَفْيِهِ عَنْ صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ مُبْهَمَةٍ يَنْتَقِضُ**[1] **بِالإِثْبَاتِ أَوِ النَّفْيِ العَامَّيْنِ**).

هذا تنبيه على شرائطَ للنَّقض يجب رعايَتُها.

اعلم أنَّ دعوى الحكم في صورة معيَّنةٍ أو مبهمةٍ، ينقض هذان القسمان بنفي عامٍّ؛ لأنَّ نقيض الموجبة الجزئيَّة سالبة كلِّية، ودعوى نفي الحكم عن صورة معيَّنة أو مبهمة، هذان قسمان آخران ينقضان بإيجاب عامٍّ؛ لأنَّ نقيض السَّالبة الجزئيَّة موجبة كلِّية فهذه أربعة أقسام.

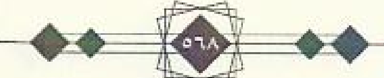
قال: (**وَبِالعَكْسِ**).

أي: دعوَى ثبوت حكم عامٍّ يُنقض بالنَّفي في صورة معيَّنة أو مبهمة؛ لأنَّ نقيض الموجبة الكلِّية سالبةٌ جزئيَّة ودعوى نفي حكم عامٍّ ينتقض[2] بالثُّبوت في صورة معيَّنة أو مبهمة؛ لأنَّ نقيض السَّالبة الكلِّية موجبةٌ جزئيَّة، ولا ينقض الثُّبوت بالثُّبوت ولا النَّفي بالنَّفي ولا الكلي بالكلي ولا الجزئي بالجزئي، يعني السَّالبة الكلِّية لا تنتقض[3] بالموجبة الكلِّية، نعم تكون خلافًا ولا تكون نقضًا.

قال: (**الثَّانِي: عَدَمُ التَّأْثِيرِ بِأَنْ يَبْقَى الحُكْمُ بَعْدَهُ، وَعَدَمُ العَكْسِ بِأَنْ يَثْبُتَ الحُكْمُ**

---

(١) في (ق): ينقض.
(٢) في (ق): ينقض.
(٣) في (ق): تنقض.



فِي صُورَةٍ بِعِلَّةٍ أُخْرَى، فَالأَوَّلُ: كَمَا لَوْ قِيلَ: مَبِيعٌ لَمْ يُرَ فَلَا يَصِحُّ كَالطَّيْرِ فِي الهَوَاءِ، والثَّانِي: الصُّبْحُ لا يُقْصَرُ فَلَا يُقَدَّمُ أَذَانُهُ كَالمَغْرِبِ، وَمَنْعُ التَّقْدِيمِ ثَابِتٌ فِيمَا قُصِرَ).

المبطِل الثَّاني للعلِّية عدم التَّأثير وعدم العكس، وإنَّما جَمَعَ المُصنِّفُ بينهما لتقارب معنَيَيهما، ففسَّرَ عدم التَّأثير بأن يبقَى الحكمُ بعد زوال الوصفِ الذي فرَضَ أنَّه علَّةٌ، وعَدَمُ العكس بأن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلَّة أخرى، وسمَّاه الإمام بالعكس، والصَّوابُ ما قاله المُصنِّف؛ لأنَّ العكس في اصطلاحهم انتفاءُ الحكم لانتفاء الوصف.

مثال الأوَّل: كما يقال في الدَّليل على بطلان بيع الغائب مبيعٌ غير مرئي فلا يصح كالطَّير في الهواء، والجامع عدم الرُّؤية، فيقول المعترض: عدم الرُّؤية لا تأثير له في فساد البيع لبقاء هذا الحكم في هذه الصُّورة بعد زوال هذا الوصف، أي: عدم الرُّؤية يعني فساد البيع باقٍ بعد الرُّؤية لعدم القُدرة على التَّسليم.

ومثال الثَّاني أي: عدم العكس: استدلال الحنفيَّة في منع تقديم أذان الصُّبح على الوقت، صلاة الصُّبح صلاة لا تقصر، فلا يجوز تقديم أذانها على وقتها قياسًا على صلاة المغرب، والجامعُ عدم جواز القصر، فيقول الشَّافعي: هذا الوصف غير منعكس؛ لأنَّ هذا الحكم وهو عدم جواز تقديم الأذان ثابت بعد زوال هذا الوصف في صورة أخرى، غير محلِّ النِّزاع كالظُّهر مثلًا فإنَّها تقصر مع امتناع تقديم أذانها، فامتناع تقديم الأذان لعلَّة أخرى غير ما ذكرت من عدم القصر.

قال: (فَالأَوَّلُ يَقْدَحُ إِنْ مَنَعْنَا تَعْلِيلَ الوَاحِدِ بِالشَّخْصِ بِعِلَّتَيْنِ).

قد اختلفوا في أنَّ عدم التَّأثير وعدم العكس هل يُبطلان علِّيَّة الوصف أم لا؟

قال: «فالأوَّل» أي: عدمُ التَّأثير مبنيٌّ على جواز تعليل الحكم الواحد بالشَّخص بعلَّتين مستقلَّتين، فإن منعنا مع ذلك يقدح، أي: يُبطِلُ علِّيةَ الوصفِ، لأنَّه إذا عدم الوصف المفروض علَّةً مع بقاء الحكم كما كان من غير أن يكون ثابتًا بعلَّة أخرى يحصل العلم بأنَّ ذلك الوصف ما كان علَّة، وإن جوَّزنا ذلك

أي تعليلَ الحكم الواحد بالشَّخص بعلَّتين مستقلَّتين فلا يكون قادحًا؛ لجواز أن يكون بقاءُ الحكم لوصفٍ آخَرَ، فلمَّا كانت العِلَلُ الشَّرعيَّة معرِّفات لا موجبات فلا يقدح في الشَّرعيات.

قال: (وَالثَّانِي: حَيْثُ يَمْتَنِعُ تَعْلِيلُ الوَاحِدِ بِالنَّوْعِ بِعِلَّتَيْنِ).

هذا هو عدمُ العكس مبنيٌّ على أنَّ الحكم الواحد بالنَّوع هل يجوز تعليلُه بعلَّتين أم لا؟ فمَن جوَّزه لا يكون قادحًا عنده؛ لجواز ثبوت حُكمِه في صورةٍ بعِلَّةٍ وثبوت مثلِه في صورة أخرى بعلَّة أخرى، وقد علمت من هذا التَّقرير أنَّ الحُكمَ الواحد إن بقي بعَينِه بعد زوال الوصف فهو الواحد بالشَّخص وعدم التَّأثير، وإن بقي مثله بعلَّة أخرى فهو الواحد بالنَّوع وعدم العكس.

قال: (وَذَلِكَ جَائِزٌ فِي المَنْصُوصَةِ؛ كَالإِيلَاءِ، وَاللِّعَانِ، وَالقَتْلِ، وَالرِّدَّةِ).

قال بعض الشَّارحين: إنَّ المراد هو الواحد بالنَّوع، وذلك سهوٌ منه.

قال الآمِدِيُّ وغيره من المُحقِّقين: محلُّ الخلاف هو الواحد بالشَّخص، أمَّا الواحد بالنَّوع فاتِّفاق أنَّه يجوز.

إذا عرَفتَ ذلك فنقول: اختلفوا في تعليل الحكم الواحد بالشَّخص بعلَّتين مستقلَّتين على ثلاثة مذاهب: الجواز مطلقًا[1]، عدم الجواز مطلقًا[2]، والتَّفصيل الذي ذكره المُصنِّف أنَّه يجوز في المنصوصة دون المُستنبطة، فذلك في عبارة المُصنِّف إشارة إلى الواحد بالشَّخص ليكون موافقًا لِما اختاره المُحقِّقون، لا إلى الواحد بالنَّوع ولا إليهما.

استدلَّ المُصنِّف على تعليل الحكم الواحد بالشَّخص بعلَّتين: بالوقوع في المنصوصة فإنَّ الإيلاء واللِّعان علَّتان مستقلَّتان في تحريم وطء المرأة، وكذلك

---

(١) كتب بين الأسطر في (ض): هو مختار ابن الحاجب.

(٢) كتب بين الأسطر في (ض): وهو مختار الآمدي.



مَن ارتد وقتَل[1] فإنَّ كلَّ واحد منهما مستقلٌّ في إراقة دمِه، وإذا جاز في الواحد بالشَّخص جاز في الواحد بالنَّوع بطريق الأَوْلى، فإنَّ مَن قال بالأوَّل قال بالثَّاني دون العكس، وفي التَّمثيل بالإيلاء نظر؛ لأنَّ الإيلاء لا يحرِّم الوطء، لكن إذا وطئ حَنِثَ، والأولى التَّمثيل بالظِّهار.

قال: ([لَا فِي][2] **المُسْتَنْبَطَةِ؛ لِأَنَّ[3] ظَنَّ ثُبُوتِ الحُكْمِ لِأَحَدِهِمَا[4] يَصْرِفُهُ عَنِ الآخَرِ وَعَنِ المَجْمُوعِ**).

استدلَّ المُصنِّف على المنع في المستنبطة بأنَّ الحكم فيها إن استند إلى ما ظُنَّ ثبوتُه لأجله فيمتنع التَّعليل بمختلفين؛ لأنَّ ظن ثبوت الحكم لأحد الوصفين يصرفه عن ثبوته لأجل الوصف الآخر، وعن ثبوته بمجموع الوصفين فلا تكون العلَّة إلَّا واحدة.

مثال ذلك: إذا أعطى شيئًا لفقيهٍ فقير فإنَّ الإعطاء يحتمل أن يكون للفقاهة وأن يكون للفقر وأن يكون لمجموعهما، فلا يجوز الإسناد إليهما؛ لِما قُلنا مِن الصَّرف.

قيل: هذا الدَّليل منقوض بالمنصوصة.

قلت: لا؛ لأنَّ المنصوص ليس تابعًا لظنِّ المجتهد.

قال: (**الثَّالِثُ: الكَسْرُ وَهُوَ عَدَمُ تَأْثِيرِ أَحَدِ الجُزْءَيْنِ وَنَقْضِ الآخَرِ؛ كَقَوْلِهِمْ: صَلَاةُ الخَوْفِ صَلَاةٌ يَجِبُ قَضَاؤُهَا فَيَجِبُ أَدَاؤُهَا. قِيلَ: خُصُوصِيَّةُ الصَّلَاةِ تُلْغَى؛ لِأَنَّ الحَجَّ كَذَلِكَ فَبَقِيَ كَوْنُهُ عِبَادَةً، وَهُوَ مَنْقُوضٌ بِصَوْمِ الحَائِضِ**).

الطَّريق الثَّالث: المبطل لعلِّية الوصف الكسرُ وهو أن تكونَ العلَّةُ مركَّبة من جزءين، أحدهما لا تأثير له في الحكم فهو ملغًى والجزء الآخر منقوض.

---

(١) كتب بين الأسطر في (ض): أي: في حالة الارتداد قتل شخصًا.

(٢) في (ق): دون.

(٣) في (ق): فإن.

(٤) في (ق): بأحدهما.



مثاله: ما استدلَّ الشَّافعي على وجوب أداء صلاة الخوف بقوله: صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها قياسًا على صلاة الأمن، فقوله: «صلاة يجب قضاؤها» وصفٌ مركَّب من قيدين: الصَّلاة، ويجب قضاؤها. فيقول الحنفي: قيدُ كونها صلاة ملغاةٌ؛ إذ وجوب الأداء لوجوب القضاء غير مختصٍّ بالصَّلاة؛ لأنَّ الحجَّ كذلك أي[1]: يجب أداؤه لوجوب قضائه فيبقى كونُها عبادةً يجب أداؤها، فهو منقوض بصوم الحائض فإنَّه يجب قضاؤه ولا يجب أداؤه.

قيل[2]: هذا الذي قرره المُصنِّف من كون وجوب قضاء الحج علِّيَةً لوجوب أدائه غيرُ مستقيم؛ فإنَّ المتطوِّع إذا أفسد الحجَّ وجَبَ قضاؤه مع أنَّه لا يجب أداؤه.

والسَّيد[3] قال: والعجبُ مِن المُصنِّف أنَّه لم يتنبَّه لهذا.

قلت: المُتطوِّع إذا أحرم بالحجِّ لا يجوز له الخروج من الإحرام بل وجب عليه أداؤه، والعجب من الشَّارحَين لم يتنبَّها لهذا.

قال: (الرَّابِعُ: القَلْبُ، وَهُوَ أَنْ يُرْبَطَ خِلَافُ قَوْلِ المُسْتَدِلِّ عَلَى عِلَّتِهِ إِلْحَاقًا بِأَصْلِهِ، وَهُوَ إِمَّا نَفْيُ مَذْهَبِهِ صَرِيحًا؛ كَقَوْلِهِمْ: المَسْحُ رُكْنٌ مِنَ الوُضُوءِ فَلَا يَكْفِي أَقَلُّ مَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ الِاسْمُ كَالوَجْهِ. فَنَقُولُ: رُكْنٌ مِنْهُ فَلَا يُقَدَّرُ بِالرُّبْعِ كَالوَجْهِ، أَوْ ضِمْنًا؛ كَقَوْلِهِمْ: بَيْعُ الغَائِبِ عَقْدُ مُعَاوَضَةٍ فَيَصِحُّ كَالنِّكَاحِ. فَنَقُولُ: فَلَا يَثْبُتُ فِيهِ خِيَارُ الرُّؤْيَةِ).

المبطل الرابع للعِلِّية: القلبُ، وفسره بقوله: وهو أن يربط خلاف قول المستدل على علته إلحاقًا بأصله.

أي: القلب في الاصطلاح: عبارة عن أن يربط المعترض خلافَ حكمِ المستدِلِّ

---

(١) في (ق): إذ.
(٢) «نهاية السول» للإسنوي (ص٣٤٣).
(٣) «شرح العبري على المنهاج» (ق١٣٥أ).

على الوصف الذي جعله المستدلُّ علّةً في قياسِه، إلحاقًا بأصله، فاشترط في القلب اتِّحادُ الوصف والأصلِ اصطلاحًا، فلا حاجة إلى إقامة الدَّليل عليه، فالقلب ثلاثةُ أقسام؛ لأنَّ المعترض إمَّا أن يدلَّ بالقلب على نفي مذهب المستدِلِّ، أو على إثبات مذهبه، والأوَّل إمَّا أن يدلَّ على نفي مذهب المستدل صريحًا أو ضمنًا.

فالأوَّل ما يدلُّ على نفي مذهب المستدل صريحًا: قول الحنفي في أنَّ أقل ما ينطلق عليه اسم المسح لا يكفي أنَّ المسح ركنٌ مِن أركان الوضوء، فلا يكفي الأقلُّ قياسًا على الوجه.

فيقول المعترض: المسح ركنٌ من أركان الوضوء فلا يقدَّر بالربع كالوجه، وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتيهما فإنَّهما حَصَلا في الوجه، ولكن يتنافيان في الفرعِ أي: الرَّأس، لأمرٍ عارض، وهو اجتهاد الإمامين على أنَّ الواجب الرُّبعُ أو الأقلُّ دون الاستيعاب.

ومثال ما يدلُّ المعترض على نفي مذهبِ المستدل ضمنًا بأن يدلَّ على نفي لازمٍ مِن لوازم مذهبه فيلزمُ نفيُ مذهَبِه وإن لم يُصرِّح به؛ كقول الحنفي في صحَّة بيع الغائب: عقدُ معاوضة فيصحُّ مع الجهل بالمعاوضة كالنِّكاح. فيقول المعترض: إنَّه عقد معاوضة فلا يثبت خيار الرُّؤية كالنِّكاح، وخيار الرُّؤية لازمٌ لبيع الغائب، ونفي اللَّازم يستلزم نفي الملزوم، فيلزمُ بطلانُ مذهبِ المستدلِّ ضمنًا.

قال: (وَمِنْهُ قَلْبُ الْمُسَاوَاةِ؛ كَقَوْلِهِمْ: الْمُكْرَهُ مَالِكٌ مُكَلَّفٌ فَيَقَعُ طَلَاقُهُ كَالْمُخْتَارِ، فَنَقُولُ: فَيُسَوَّى بَيْنَ إِقْرَارِهِ وَإِيقَاعِهِ).

أي: مِن القلب الذي ذكره المعترضُ نفيُ مذهب المستدلِّ ضمنًا قلبُ المساواة، وهو أن يكون في الأصل حكمانِ أحدُهما متنفٍ من الفرع بالاتِّفاق بينهما والآخَرُ مختلَفٌ فيه، فإذا أراد المستدلُّ إثباتَ المختلَفِ فيه بالقياس على

الأصل فيقول المعترض يجب[1] التَّسوية بين الحكمين في الفرع بالقياس على الأصل، ويلزم من وجوب التَّسوية بينهما في الفرع انتفاءُ مذهبه.

مثاله: استدلالُ الحَنَفِيِّ على أنَّ طلاقَ المكرَه واقعٌ بقولهم: المكرهُ مالك للطَّلاق مكلَّفٌ، فيقع طلاقه كالمختار.

فيقول المعترض: المكره مالك للطَّلاق مكلَّفٌ فيُسوَّى بين إقراره بالطَّلاق وإيقاعه للطَّلاق قياسًا على المختار، ويلزم من هذا أن لا يقع طلاقُه ضمنًا، لأنَّه إذا ثبت المساواة بين إقراره وإيقاعه مع أنَّ إقراره غيرُ معتبرٍ بالاتِّفاق لزم أن يكون إيقاعُه[2] أيضًا غير معتبر.

قال: (أَوْ إِثْبَاتُ مَذْهَبِ الْمُعْتَرِضِ؛ كَقَوْلِهِمْ: الِاعْتِكَافُ لَبْثٌ مَخْصُوصٌ فَلَا يَكْفِي بِمُجَرَّدِهِ قُرْبَةً؛ كَالْوُقُوفِ بِعَرَفَةَ. فَنَقُولُ: فَلَا يُشْتَرَطُ الصَّوْمُ فِيهِ).

إشارة إلى القسم الثَّالث وهو إثبات مذهب المعترض.

مثاله: استدلال الحنفيَّة على اشتراط الصَّوم في صحَّة الاعتكاف بقولهم: الاعتكاف لَبثٌ مخصوص فلا يكون بمجرَّده قربةً، كالوقوف بعَرفة، فإنَّه إنَّما صار قربة بانضمام عبادة أخرى إليه هو الإحرامُ. فيقول الشَّافعي: إنَّه لَبثٌ مخصوص، فلا يشترط فيه الصَّوم كالوقوفِ بعرَفَةَ، فعدم اشتراطِ الصَّومِ في الاعتكاف مذهبُ المعترضِ.

قال: (قِيلَ: الْمُتَنَافِيَانِ[3] لَا يَجْتَمِعَانِ. قُلْنَا: التَّنَافِي حَصَلَ فِي الْفَرْعِ بِعَرَضِ الْإِجْمَاعِ).

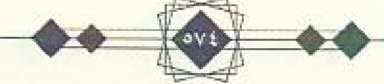
إشارة إلى أنَّ بعض النَّاس أنكروا القلب محتجِّين بأنَّه لمَّا اشترط فيه اتِّحاد الأصل المَقيس عليه مع اختلاف الحكم لزم اجتماعُ الحُكمين المتبايِنَين في أصل واحد وهو محالٌ.

---

(١) في (ض): تحسب.

(٢) في (ق): الطلاق.

(٣) في (ق): المتباينان.



وأشار إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: التَّنَافِي حَصَلَ فِي الفَرْعِ بِعَرَضِ الإِجْمَاعِ**» يعني أنَّ التَّنافي بين الحكمين ليس بحسب الذَّات حتى يمتنع اجتماعُهما في أصل واحد، بل حصل التَّنافي بينهما في الفرع لعارضٍ وهو الإجماع الدَّالُّ على أن لا يكون فيه إلَّا أحدُهما وقد أشرنا قبلُ.

قال: (**تَنْبِيهٌ: القَلْبُ مُعَارَضَةٌ إِلَّا أَنَّ عِلَّةَ المُعَارَضَةِ وَأَصْلَهَا يَكُونُ مُغَايِرًا لِعِلَّةِ المُسْتَدِلِّ وَأَصْلِهِ**).

لَمَّا بيَّن القلبَ وأقسامه وشرائطه شرع يبيِّن الفرق بين القلب والمعارضة، فقال: القلب نوعٌ مِن المعارضَةِ؛ لصِدق تعريفِها عليه؛ لأنَّ المعارضة تسليمُ دليلِ الخَصمِ وإقامةُ الدَّليل على خلاف مدَّعاه، إلَّا أنَّ القلب شرطٌ فيه اتِّحاد الأصل والعلَّة بخلاف المعارضة فإنَّه ليس شرطًا فيها.

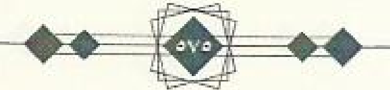
وقال الإمام[1]: وليس للمستدل الاعتراض على علَّة المعتَرض وأصله، وإلَّا لزم القدح في علَّة نفسه وأصله، وفي المعارضة له أن يعتَرض بكلِّ ما للمعتَرض أن يعتَرض به من المنع والمعارضة.

قال: (**الخَامِسُ: القَوْلُ بِالمُوجَبِ وَهُوَ تَسْلِيمُ مُقْتَضَى قَوْلِ المُسْتَدِلِّ مَعَ بَقَاءِ الخِلَافِ، مِثَالُهُ فِي النَّفْيِ: أَنْ يَقُولَ: التَّفَاوُتُ فِي الوَسِيلَةِ لَا يَمْنَعُ القِصَاصَ. فَنَقُولُ: مُسَلَّمٌ، وَلَكِنْ لِمَ لَا يَمْنَعُهُ غَيْرُهُ**).

المبطل الخامس للعِلِّية: القول بالموجَب وهو أن يُسلِّم المعترِضُ ما لَزِمَ من دليل المستدلِّ مع بقاء النِّزاع بينهما، وذلك بأن يتخيَّلَ المستدلُّ أنَّ ما ذكره من نصٍّ أو قياس مستلزمٌ لحكم المسألةِ المتنازَع فيها مع أنَّه غيرُ مستلزمٍ لها، فلا يَنقَطِعُ النِّزاع بتسليمِه إيَّاه، والقولُ بالموجب قسمانِ:

الأوَّل: أن يقَعَ في النَّفي، وذلك إذا كان مطلوبُ المستدِلِّ نفيَ الحُكمِ، واللَّازم

(١) «المحصول» (٥/ ٥٣٥).



من دليله نفي[1] معيَّن غير موجب لذلك فيتمسَّكُ به لتوهُّمه أنَّه مأخذ الخصم.

مثاله: أن يقول الشَّافعي في القتل بالمُثقَّل: التَّفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتَّفاوت في المتوسَّل إليه، يعني أنَّ المُحدَّد والمُثقَّل وسيلتانِ إلى القتل فالتَّفاوت الذي بينهما لا يمنع وجوبَ القصاص، كما لا يمنع ما في المتوسَّلِ إليه من الصِّغر والكِبَر والخساسة والشَّرف، فيقول الحنفيُّ: كونُ التَّفاوت في الوسيلة لا يمنع مسلَّمٌ، ونحن نقول به، ولكن لِمَ لا يجوزُ أن يمنعه أمرٌ آخرُ في المُثقَّل غيرُ التَّفاوت؛ فإنَّه لا يلزم من إبطال هذا المانع المعيَّنِ إبطالُ جميع الموانع.

قال: (ثُمَّ لَوْ بَيَّنَّا أَنَّ المُوجِبَ قَائِمٌ وَلَا مَانِعَ غَيْرُهُ لَمْ يَكُنْ مَا ذَكَرْنَا تَمَامَ الدَّلِيلِ).

يعني أنَّ الشَّافعي لو ادَّعى أنَّ الموجب للقصاص وهو القتل العمد العدوان ثابت في صورة القتل بالمُثقل، ولا مانع سوى التَّفاوت في الوسيلة، ونُبيِّنه بأنَّ الأصل عدمُه، أو بطريق آخَرَ يكونُ منقطعًا أيضًا حتى لا يسمعَ ذلك منه، لأنَّه ظهر أنَّ المذكور أولًا لم يكن دليلًا تامًّا بل بعضًا من الدَّليل.

قال[2]: فيه نظرٌ ظاهر، وما بيَّنَ وجهَ النَّظر.

قلت: يمكن أن يكون النَّظر: أنَّ الدَّليل هو القتل العمد العدوان، وما ذُكِرَ مِن قَبِيلِ تنقيح المناط، لا أنَّه بعض من الدَّليل [بل الدليل تمام][3] تأمل.

قال: (وَفِي الثُّبُوتِ قَوْلُهُمْ: الخَيْلُ يُسَابَقُ عَلَيْهِ فَيَجِبُ الزَّكَاةُ فِيهِ كَالإِبِلِ. فَنَقُولُ: مُسَلَّمٌ فِي زَكَاةِ التِّجَارَةِ).

هذا هو القسم الثَّاني من القول بالموجِب، بيانه أنَّ مطلوبَ المستدلِّ إثباتُ الحكم في الفرع، واللَّازمُ مِن دليله ثبوتُه في صورةٍ ما من الجنس، كاستدلال الحنفيَّة على وجوب الزَّكاة في الخيلِ بقولهم: الخيل حيوان يُسَابق عليه فيجب

---

(١) في (ض): شيء.

(٢) «نهاية السول» للإسنوي (ص٣٤٦).

(٣) من (ق).



الزَّكاة فيه كالإبل. فيقول الشَّافعي: مقتضى دليلكم وجوبُ مطلق الزَّكاة، ونحن نقول بموجبه فإنَّا نوجب فيه زكاة التِّجارة، ومحل النِّزاع إنَّما هو زكاةُ العَينِ، ولا يلزم مِن إثبات المُطلَق إثباتُ جميع أنواعه.

قال: (السَّادِسُ: الفَرْقُ، وَهُوَ جَعْلُ تَعَيُّنِ الأَصْلِ عِلَّةً أَوِ الفَرْعِ مَانِعًا).

الطَّريق السَّادس وهو آخِرُ طرق[1] المبطلات للعِلِّية: الفرق، وهو ضربان:

الأوَّل: هو جعل تعيُّنِ الأصل أي خصوصيَّة أصل القياس علَّةً للحكم؛ كقول الحنفي: الخارج من غير السَّبيلين ينقض الوضوء بالقياس على ما يخرج منهما، والجامعُ خروج النَّجاسة. فيقول المعترِضُ: الفرق بينَهما أنَّ خصوصيَّة الأصلِ وهي الخروج من السَّبيلين هي العلَّةُ للحكم، لا مطلق خروجِ النَّجاسة.

الثَّاني: أن يجعل تعيُّنَ الفرع مانعًا من الحكم؛ كقول الحنفيَّة: يجب القصاصُ على المسلم بقَتلِه الذِّميَّ قياسًا على غيرِ المسلمِ، والجامعُ هو القتلُ العمد العدوان، فيقول المعترض: الفرق بينَهما أنَّ تعيُّنَ الفرع وهو كونُه مسلمًا مانعٌ لوجوب القِصاصِ عليه؛ لِشَرَفِه.

قال: (وَالأَوَّلُ يُؤَثِّرُ حَيْثُ لَمْ يَجُزِ التَّعْلِيلُ بِعِلَّتَيْنِ).

يعني أنَّ الفرق بالطَّريق الأوَّل وهو جعل تعيُّن الأصل علَّة هل يؤثِّر ويبطل علِّيَة الوصف أم لا؟

فيه خلاف ينبى على تعليل الحكم الواحد بعلَّتين مستقلَّتين، فإن جوَّزناه لم يقدَحْ هذا الفرقُ؛ لأنَّ الحكم في الأصل إذا علِّلَ بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ثمَّ علِّل بعد ذلك بتعيُّنه لم يكن التَّعليل[2] الثَّاني مبطِلاً للتَّعليل الأوَّل؛ إذ لَم يَلزَمْ منه إلَّا التَّعليلُ بعلَّتين والفرضُ جوازُه، وإن منعناه قَدَحَ؛ لأنَّ تعيُّن الأصل غيرُ

(١) في (ق): طريق.

(٢) في (ق): تعليل.



موجود في الفرع، والحكمُ ثابت بتعيُّنِ الأصل، فلا يكونُ أيضًا ثابتًا بالمشترك، وإلَّا لكان معلَّلًا بعلَّتين، والفرضُ عدم جوازِه.

قال: (وَالثَّانِي عِنْدَ مَنْ جَعَلَ النَّقْضَ مَعَ المَانِعِ قَادِحًا).

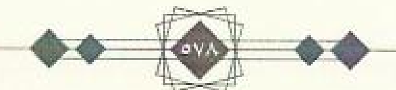
أمَّا الثَّاني وهو جعل تعيُّنِ الفَرعِ مانعًا فإنَّه يُؤَثِّرُ أي: يبطل عند من جعل النَّقض مع المانع قادحًا، أي: مبطلًا للعِلِّية؛ لأنَّ الوصف الذي جعل المستدلُّ علَّةً إذا وجد في الفرع ولم يترتَّب على وجوده لمانع هو تعيُّن الفرع فقد تحقَّق النَّقض مع المانع، والفرض أنَّ النَّقض مع المانع قادحٌ، وأمَّا من لم يجعله قادحًا يقول: إنَّ الفرق بتعيُّن الفرع لا يؤثر؛ لأنَّ تخلُّف الحكم عن الوصف المشترك لمانع وذلك غير قادح، فاستفدنا من كلام المُصنِّف أنَّ تعيُّن الأصل لا يقدح في المنصوصة ويقدح في المستنبطة، على ما اختاره من التَّفصيل وتعيُّن الفرع لا يقدح مطلقًا، لأنَّه اختار أنَّ النَّقض مع المانع لا يقدح.

قال: (الطَّرَفُ الثَّالِثُ: فِي أَقْسَامِ العِلَّةِ.

عِلَّةُ الحُكْمِ إِمَّا مَحَلُّهُ أَوْ جُزْؤُهُ، أَوْ خَارِجٌ عَنْهُ عَقْلِيٌّ حَقِيقِيٌّ أَوْ إِضَافِيٌّ أَوْ سَلْبِيٌّ أَوْ شَرْعِيٌّ أَوْ لُغَوِيٌّ، مُتَعَدِّيَةٌ أَوْ قَاصِرَةٌ، وَعَلَى التَّقْدِيرَاتِ إِمَّا بَسِيطَةٌ أَوْ مُرَكَّبَةٌ).

هذا الطَّرف معقودٌ لبيان أقسام العِلَّة وبيانِ ما يصحُّ أن يُعَلَّل به وما لا يصحُّ، فنقول: إذا ثَبَتَ حكمٌ في محلٍّ فعِلَّةُ ذلك الحكم: إمَّا محلُّه؛ كتعليل حرمةِ الخمر بكونِه خمرًا، أو ما يكون جزءًا من ذلك المحلِّ؛ كتعليل خيارِ[1] الرُّؤيةِ في بيع الغائب بكونه عقدَ معاوضة، أو بما يكون خارجًا عنه، والخارج أقسامٌ؛ لأنَّه إمَّا أمرٌ عقلي حقيقي كتعليل ربوية البُرِّ بكونه مطعومًا، أو إضافي كتعليل ولاية الإجبار بالأبوَّة، أو سلبي كتعليل عدم طلاق المُكرَهِ بعدم الرِّضا، وإمَّا شرعي كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه، وإمَّا عرفي كتعليل عدم جواز بيع الغائب

(١) في (ض): اختيار.



بالجهالة المجتنَب عنها عرفًا، وإمَّا أمرٌ لغوي كتعليل حرمة النَّبيذ بكونه يسمى بالخمر كالمعتصر من العنب.

وكل واحد من هذه العلل:

❁ إمَّا متعدية: وهي التي تتجاوز عن محلِّ الحكم المنصوص؛ كتعليل حكمه بما يشاركه فيه غيرُه.

❁ وإمَّا قاصرة: وهي التي لا تتجاوز عنه؛ كتعليل حكمه بمحلِّه أو بما يختصُّ به.

وعلى كلِّ واحد من التَّقديرات المذكورة: إمَّا أن تكون العلَّة بسيطةً؛ كالأمثلة المذكورة، أو مركَّبة من الصِّفة الحقيقيَّة والإضافيَّة؛ كتعليل جواز بيع المُفلس بكونه بيعًا صدر عن الأهل في المحلِّ، أو منها ومن السَّلبية؛ كتعليل وجوب القصاص على القاتل الذِّمي بالقتل بغير الحق، أو من الإضافيَّة والسَّلبيَّة؛ كتعليل وجوب القصاص بالقتل بالمُثقَّلِ بكونه قتلًا عمدًا بغير حقٍّ.

والمختارُ جوازُ التَّعليل بكلِّ[1] واحد من هذه الأقسام، لكن من العلماء من خالف في بعضها كما سيجيء.

قال: (**قِيلَ: لا يُعَلَّلُ فِي المَحَلِّ؛ لِأَنَّ القَابِلَ لا يَفْعَلُ. قُلْنَا: لا نُسَلِّمُ، وَمَعَ هَذَا فَالعِلَّةُ المُعَرِّفُ**).

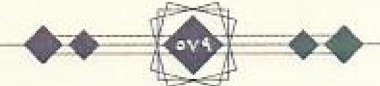
قال بعضهم: الحكم لا يعلَّل بالمحلِّ؛ لأنَّ محلَّ الحكم قابلٌ، فلو علِّل به يصير فاعلًا، والشَّيء الواحد لا يكون فاعلًا وقابلًا؛ لما بُيِّن في موضعه[2].

وأشار المُصنِّف إلى جوابِه بقوله: قلنا: لا نُسلِّم أنَّ الشَّيء الواحد لا يكون فاعلًا وقابلًا، بل ذلك جائز، وقد بينَّا في موضعه، ومع هذا العللُ الشَّرعيَّة معرِّفات لا مؤثِّرات؛ فلا يلزم ذلك.

---

(١) في (ق): لكل.

(٢) كتب بين الأسطر في (ض): في علم أصول الدين.



قال: (قِيلَ: لا يُعَلَّلُ بِالحِكَمِ الغَيْرِ المَضْبُوطَةِ؛ كَالمَصَالِحِ، وَالمَفَاسِدِ).

اعلم أنَّ التَّعليل قد يكون بالوصف الضَّابط المشتمل على الحِكمةِ المناسبة للحكم؛ كجواز تعليل القصر بالسَّفر المشتمل على المشقَّة، والمشقَّةُ حِكمةٌ مناسبةٌ لِلحُكم الذي هو القصر، وكالزِّنا فإنَّه وصفٌ ضابطٌ لحِكمة مناسبة للحكم الذي هو الحدُّ، والحكمة المناسبةُ هي اختلاط الأنساب.

وقد تجعل نفس الحكمة علَّةً للحكمِ، كما يقال: المشقَّةُ علَّةٌ لِلقَصرِ، واختلاطُ الأنسابِ علَّةٌ لوجوب الحدِّ، فالأوَّل يجوزُ التَّعليلُ به بلا خلافٍ، أي التَّعليلُ بالوَصفِ الضابط للحِكمَةِ كالسَّفر للمشقَّة والزِّنا لاختلاطِ الأنساب جائزٌ اتِّفاقًا، وأمَّا الثَّاني وهو الحكمةُ المجرَّدة كالمشقَّةِ واختلاطِ الأنساب ففي جوازِ التَّعليل به ثلاثةُ مذاهب:

الأوَّل: الجوازُ مطلقًا، واختارَه المُصنِّفُ.

والثَّاني: المنعُ مطلقًا، وإليه أشار المُصنِّف بقوله: «**قِيلَ: لا يُعَلَّلُ بِالحِكَمِ**» بكسر الحاء وفتح الكاف جمعًا لحِكمةٍ.

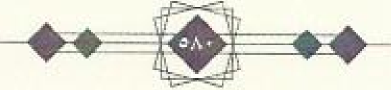
والثَّالث واختاره الآمِديُّ[1]: إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز، وإلَّا فلا؛ كالمشقَّة فإنَّها خفيَّةٌ غير منضبطة، بدليل أنَّها قد تحصل للحاضر وتنعدم في المسافر.

قال: (لِأَنَّهُ لا يُعْلَمُ وُجُودُ القَدْرِ الحَاصِلِ فِي الأَصْلِ فِي الفَرْعِ. قُلْنَا: لَوْ لَمْ يَجُزْ لَمْ يَجُزْ بِالوَصْفِ المُشْتَمِلِ عَلَيْهَا، فَإِذَا حَصَلَ ظَنٌّ أَنَّ الحُكْمَ لِمَصْلَحَةٍ وُجِدَتْ فِي الفَرْعِ يَحْصُلُ ظَنُّ الحُكْمِ فِيهِ).

أي: استدلَّ المانع بأنَّ القدر الحاصل من المصلحة المجرَّدة في الأصل وهو الذي رتَّب عليه الشَّارع الحكمَ فيه لا يعلم وجوده في الفرع؛ لأنَّ المصالح

---

(١) «الإحكام» (٣/ ٢٠٣).



والمفاسِدَ من الأمور الباطنة التي لا يمكن الوقوف على مقاديرها، ولا امتيازُ كلِّ واحدٍ مِن مراتبها التي لا نهاية لها من المرتبة الأخرى، وحينئذٍ لا يجوزُ للمستدلِّ إثباتُ حكم الفرع بها.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**لو لم يجز لم يجز بالوصف المشتمل**[1] **على تلك الحكمة**» لعدم العِلمِ بالمقدار الحاصلِ في الأصلِ، ووجود ذلك المقدارِ في الفرع، لكن التَّعليل بالوصف المشتمل عليها جائز اتِّفاقًا كالسَّفر فإنَّه علَّةٌ لجواز القَصرِ؛ لاشتماله على المشقَّةِ، لا لكونه سفرًا، وحينئذٍ إذا حَصَلَ الظنُّ بأنَّ الحكمَ في الأصل لتلك المصلحة أو المفسدة المقرَّرة وحصل الظنُّ أيضًا بأنَّ تلك المصلحة أو المفسدة حاصلةٌ في الفَرع لَزِمَ بالضَّرورة حصولُ الظنِّ بأن قد وجد[2] في الفرع، والعمل بالظَّن واجب.

قال: (**قِيلَ: العَدَمُ لا يُعَلَّلُ بِهِ؛ لِأَنَّ الأَعْدَامَ لا تَتَمَيَّزُ، وَأَيْضًا لَيْسَ عَلَى المُجْتَهِدِ سَبْرُهَا. قُلْنَا: لا نُسَلِّمُ، فَإِنَّ عَدَمَ اللَّازِمِ مُتَمَيِّزٌ عَنْ عَدَمِ المَلْزُومِ، وَإِنَّمَا سَقَطَ عَنِ المُجْتَهِدِ لِعَدَمِ تَنَاهِيهَا**).

يجوز تعليل الحكم العدمي بالعلَّة العدميَّة، أمَّا تعليل الحكمِ الوجودي بالعلَّة العدميَّة أي السَّلبيَّة ففيه خلافٌ، الأصحُّ عند المُصنِّف الجواز؛ لأنَّ دوران الحكم قد يحصل مع العدمات والدَّورانُ يفيد ظنَّ العِلِّيَّة، واستدلَّ الخَصمُ على جواز الجوازِ بوَجهَينِ:

الأَوَّل: أنَّ الأعدامَ لا تتميَّزُ عن غيرِها، وما لا تتميَّزُ عن غيرها لا يجوز أن تكون علَّةً، ينتج أنَّ الأعدامَ لا يجوزُ أن تكونَ علَّةً، أمَّا بيانُ الصُّغرى فلأنَّ التَّميز وصفٌ ثبوتيٌّ لا يقومُ بالعدم، وأمَّا بيانُ الكُبرَى فلأنَّ ما يكون علَّةً لا بدَّ أن يكون متميِّزًا عن غيره.

---

(١) في (ق): المشترك.

(٢) كتب بين الأسطر في (ض): أي الحكم.



الثَّاني: أن المجتهد لا بدَّ أن يَسبِرَ الأوصافَ الصَّالحة للعِلِّية، فلو كان العدمُ صالحًا للعِلِّية وجبَ على المجتهد سَبرُه، لكن الأعدام غير متناهية لا يجب سبرُها، فالعدم لا يكون علَّةً وهو المطلوب.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: لا نُسَلِّمُ**» بيانه: لا نُسلِّم أنَّ العدم لا يتميَّز، بل الأعدام متميِّزة فإنَّ عدم اللَّازم متميِّزٌ عن عدم الملزوم.

وأشار إلى جواب الوجه الثَّاني بأنَّا لا نُسلِّم أنَّ المجتهد يجب عليه سبرُ الأوصاف مطلقًا، متناهية أو غير متناهية، بل يجب عليه سبرُ الأوصاف إذا كانت متناهيةً، والأعدام المضافة متميزةٌ ومتناهية فيصح التَّعليل بها.

قال: (**قِيلَ: إِنَّمَا يَجُوزُ التَّعْلِيلُ بِالحُكْمِ المُقَارِنِ وَهُوَ أَحَدُ التَّقَادِيرِ الثَّلَاثَةِ فَيَكُونُ مَرْجُوحًا.**

قُلْنَا: وَيَجُوزُ بِالمُتَأَخِّرِ، لِأَنَّهُ مُعَرِّفٌ).

يعني يجوز أن يعلَّل حكمٌ شرعي بحكم شرعي؛ لأنَّ الدَّورانَ يُفِيدُ ظَنَّ العِلِّيَّة، فإذا حصل في الحكم الشَّرعي حصلَ ظنُّ العِلِّيَّة، ولا نعني بالجوازِ إلَّا إفادةَ الظَّن بالعِلِّيَّة فحصل المطلوب.

وقال بعضُهم: لا يجوزُ، احتجُّوا عليه بأنَّ الحُكمَ الذي هو علَّةٌ لا بدَّ أن يقارن الحُكمَ الذي هو معلولُه، وهنا احتمالُ التَّقادير ثلاثةٌ؛ لأنَّ الحُكمَ الذي هو علَّةٌ إن كان مقدَّمًا فلا يصلح للعِلِّية؛ لتخلُّفِ مَعلولِه، وإن كان متأخِّرًا فلا يصلح أيضًا وإلَّا لَزِمَ تقدُّمُ المعلول على علَّته وهو باطل، وإن كان مقارنًا يحتمل أن يكون العلَّة هو أو غيره، فعلى التقادير الثَّلاثة لا يصلح للعِلِّية، وعلى تقدير واحدٍ يصلح لها، فعدم كونه علَّةً راجحٌ وكونُه علَّة مرجوحٌ، والاعتبارُ في الشَّرع بالرَّاجح؛ فلا علَّة، وهو المطلوب.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: وَيَجُوزُ بِالمُتَأَخِّرِ**» بيانه: أنَّ العِلل الشَّرعيَّة معرِّفات، والمعرِّف يجوز أن يكون متأخِّرًا.

قيل[1]: ولقائل أن يقول: إن كان المرادُ مِن التَّقدُّم والتَّأخُّر إنَّما هو الزَّماني فهو مستحيل في الحكم الشَّرعي لكونه قديمًا، وإن كان المرادُ الذَّاتي فهو حاصل لكلِّ علَّةٍ ومعلول، وأيضًا لا نُسلِّم أنَّ المُتقدِّم بالزَّمان لا يصلح للعِلِّية، وإنَّما يكون أن لو كان التَّخلُّف لغير مانع فلِمَ قلتُم ليس كذلك؟

قلت: أمَّا الأوَّل فغيرُ وارد؛ لأنَّ المراد تعلُّق الحكم وهو حادث زماني، وأمَّا الثَّاني فهو غير موجَّه؛ لأنَّ المراد العلَّة التَّامَّة، وهي لا تتحقَّق إلَّا بوجود الشَّرائط وارتفاع الموانع.

قال: (**قَالَتِ الحَنَفِيَّةُ: لا يُعَلَّلُ بِالقَاصِرَةِ لِعَدَمِ الفَائِدَةِ. قُلْنَا: مَعْرِفَةُ كَوْنِهِ عَلَى وَجْهِ المَصْلَحَةِ فَائِدَةٌ**).

قالت الحنفيَّة: لا يجوز التَّعليل بالعلَّة القاصرة أي بالوصف المختصِّ بالأصل؛ كتعليل الرِّبا في النَّقدين بكونهما جوهري الثَّمنية، قالوا: لعدم الفائدة؛ لأنَّ فائدة التَّعليل إن كان معرفةُ حُكمِ الأصل فذلك باطل؛ لأنَّ حكم الأصل ثابتٌ بالنَّصِّ أو الإجماع، وإن كان معرفةُ حُكمِ الفرع فلا تعديةَ للوصف إلى الفرع، فإذا ثبَتَ عدمُ الفائدة، فلا يعلَّل بها لكونه عبثًا، والشَّارع لا يفعل العبث.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: مَعْرِفَةُ كَوْنِهِ عَلَى وَجْهِ المَصْلَحَةِ فَائِدَةٌ**» تقريره: لا نُسلِّم حصرَ الفائدة فيما ذكرتم، بل له فائدة أخرى: وهي معرفة كون ذلك الحكم مشروعًا على وجه المصلحة وهي الحكمة، فتكون النَّفس إلى قبوله أميَل، وأيضًا ما قالوه بعينه جارٍ في المنصوصة.

قال: (**لَنَا: أَنَّ التَّعْدِيَةَ تَوَقَّفَتْ عَلَى العِلِّيَّةِ، فَلَوْ تَوَقَّفَتْ هِيَ عَلَيْهَا لَزِمَ الدَّوْرُ**).

استدلَّ أصحابنا على الجواز بأنَّ تعدية العِلَّة إلى الفرع متوقِّفة على كونها علَّة، فلو توقَّف كونها علَّة على تعديتها لزم الدَّور.

---

(١) «نهاية السول» للإسنوي (ص٣٥١).



وأجاب المُحقِّق ابن الحاجب بأنَّ هذا الدَّورَ غيرُ محال؛ لأنَّه دورُ مَعِيَّةٍ، وأيضًا التَّعدية وجود الوصفِ في صورةٍ أخرى، فلا نُسلِّم توقُّفه على العِلِّيَّة وهو واضح، فلا دور.

قال: (قِيلَ: لَوْ عُلِّلَ بِالمُرَكَّبِ فَإِذَا انْتَفَى جُزْءٌ تَنْتَفِي العِلِّيَّةُ، ثُمَّ إِذَا انْتَفَى جُزْءٌ آخَرُ يَلْزَمُ التَّخَلُّفُ أَوْ تَحْصِيلُ الحَاصِلِ. قُلْنَا: العِلِّيَّةُ عَدَمِيَّةٌ فَلا يَلْزَمُ ذَلِكَ).

ذهبَ بعضهم إلى أنَّه لا يجوز تعليلُ الحُكمِ بالوصف المُركَّب؛ كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان، لأنَّه مناسبٌ له ودائرٌ معه، وهما يفيدان العِلِّيَّة كما تقدم.

واحتجَّ من قال: إنَّه لا يجوز بأنَّه لو علِّل الحكم بالوصف المُركَّب لكان عدمُ كلِّ واحد من أجزائه علَّة تامَّة لعدم علِّيته؛ لأنَّ عدمَ كلِّ واحدٍ منها علَّةٌ لارتفاع علِّيته، فإذا انتفى واحدٌ لا شكَّ أنَّه تنتفي العِلِّيَّة، فإذا انتفى جزءٌ آخَرُ فإن انتفى العِلِّيَّة يلزم تحصيل الحاصل، وإن لم ينتف يلزم تخلُّف المعلول عن علَّته التَّامَّة، وذلك محالٌ، فتعليل الحكم بالمُركَّب محال.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: العِلِّيَّةُ عَدَمِيَّةٌ فَلا يَلْزَمُ ذَلِكَ**»، توضيحه: أنَّ العِلِّيَّة من الأمور الاعتبارية الذِّهنيَّة لا تحقُّق له في الخارج، فلا يحتاج[1] إلى علَّةٍ حقيقية.

وأيضًا[2] إذا كانت العِلِّيَّة عدميَّة كان نقيضه، أي: انتفاء العِلِّيَّة وجوديَّة، لوجوب كون أحد النَّقيضين وجوديًّا، والوجوديُّ لا يعلَّل بالعَدَمِ[3]، فلا يكونُ انتفاءُ الجزءِ الذي هو عدمٌ علَّةً؛ لانتفاء العِلِّيَّة الذي هو الوجودُ، وهذا [غايةُ توضيحِ كلامِ المُصنِّف][4]، وفيه ضعفٌ من وجوه:

(١) كتب بين الأسطر في (ق): أي: انتفاء العلية.

(٢) كتب بين الأسطر في (ض) وحاشية (ق): إشارة إلى ما قاله الشارحان مص س.

(٣) كتب بين الأسطر في (ق): وهو انتفاء الجزء.

(٤) في (ق): حاصل كلام الشارحين.

أمَّا أولًا: ففيه تعسُّفٌ ظاهرٌ؛ لأنَّهما جعَلا انتفاءَ العِلِّيَّةِ وجوديًّا وهو ظاهر في العدم[1].

وأمَّا ثانيًا: فلأنَّ الدَّليل يَنقَلِبُ عليه ويَبطُلُ كونُ انتفاءِ العِلِّيَّة من الأمور الوجودية، بل يكون من الأمور العَدميَّة فيصحُّ التَّعليل بأن يقال: العِلِّيَّة نقيض للَّاعِليَّة، واللَّاعِليَّة عدميَّة فالعِلِّيَّة وجوديَّة.

وأمَّا ثالثًا: فلجواز تعليل الوجودي بالعَدمي عنده، [وعلى ما وجَّهناه لا تكلُّف ولا ضعف في كلام المُصنِّف][2].

قلت: والأحسن في الجواب أن يقال: انتفاء كلِّ جزء علَّةٌ لانتفاء الكلِّ على سبيل البدل لا على سبيل الإجماع، أو نقول: انتفاء كلِّ جزء علامة لانتفاء العِلِّيَّة، ويجوز اجتماع العلامات على شيء واحد.

قال: (**وَهُنَا مَسَائِلُ**:

الأُولَى: يُسْتَدَلُّ بِوُجُودِ العِلَّةِ عَلَى الحُكْمِ لا بِعِلِّيَّتِهَا؛ لِأَنَّهَا نِسْبَةٌ تَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ).

لمَّا فرغ من مباحث العلَّة شرع في ذكر مسائل متعلِّقة بها:

الأُولى: يستدلُّ بوجود العلَّة على الحكم، كما يقال: وُجد القتل العمد العدوان فيجب القصاص؛ لأنَّ وجود العلَّة يستلزم وجود المعلول، ولا يجوز أن يستدلَّ بعِلِّية العلَّة على وجود الحكم، كما يقال: عِلِّية القتل العمد العدوان لوجوب القصاص ثابت في القتل بالمُثقل فيجب فيه القصاص، وإنَّما قلنا: لا يجوز أن يستدلَّ بعِلِّية العِلَّة؛ لأنَّ العِلِّيَّة نسبة بين العِلَّة والحكم، والنِّسبة متوقِّفة على المتنسبين، فتكون العِلِّيَّة في وجودها متوقِّفةً على الحكم، فلو أثبتنا الحكم بها لزم الدَّورُ.

---

(١) قوله: لأنه جعل انتفاء العلية وجوديًّا وهو ظاهر في العدم. كتب بين الأسطر في (ض).

(٢) جاء في (ق) بعد قوله بعد سطرين: «سبيل الإجماع».

وفي هذا الجواب نظرٌ من وجهين:

الأوَّل: أنَّ النِّسبة متوقِّفة على المتسبين في الذِّهن لا في الخارج.

والثَّاني: أنَّ العلَّة مُعرِّفة أي: علامة؛ فلا دورَ.

قال: (**الثَّانِيَةُ: التَّعْلِيلُ بِالمَانِعِ لا يَتَوَقَّفُ عَلَى المُقْتَضِي؛ لِأَنَّهُ إِذَا أَثَّرَ مَعَهُ فَدُونَهُ أَوْلَى. قِيلَ: لا يُسْنَدُ العَدَمُ المُسْتَمِرُّ. قُلْنَا: الحَادِثُ يُعَرِّفُ الأَزَلِيَّ كَالعَالَمِ [أَوِ الصَّانِعِ]**[1]).

تعليل عدم الحُكم بالمانع هل يتوقَّف على وجود المقتضي أم لا؟

فيه مذهبان: **أصحهما عند المُصنِّف**: لا يتوقَّف؛ لأنَّ المقتضي والمانع بينهما معاندةٌ ومضادة، والشَّيءُ لا يتقوَّى بضدِّه بل يضعفُ، فالمانع مع المقتضي أضعف[2] ممَّا كان منفردًا، وإذا أثَّر مع المقتضي حالة ضعفه فحال الانفراد حال القوة أولى بأن يؤثِّر في عدم الحكم.

الثَّاني: أنَّ تعليل عدم الحكم بالمانع يتوقَّف على وجود المقتضي؛ لأنَّ العدمَ المعلول إن كان هو العدم المستمر فباطلٌ؛ لأنَّ العدم المستمرَّ أزليٌّ لا يسند إلى علَّة، وإن كان العدم المُتجدِّد وهو المطلوب؛ لأنَّ المُتجدِّد إنَّما يُتصوَّر بعد المقتضي.

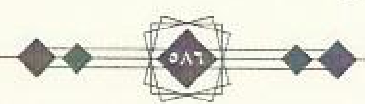
وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: الحَادِثُ يُعَرِّفُ الأَزَلِيَّ كَالعَالَمِ أَوِ الصَّانِعِ**»، تقريره: أنَّ العدم المستمرَّ وإن كان أزليًّا يجوز تعليلُه بالحادث كما أنَّ العالم حادث ومعرِّف للصَّانع الأزلي؛ لأنَّ العِلل الشَّرعيَّة معرِّفات.

قال: (**الثَّالِثَةُ: لا يُشْتَرَطُ الاتِّفَاقُ عَلَى وُجُودِ العِلَّةِ فِي الأَصْلِ، بَلْ يَكْفِي انْتِهَاضُ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ**).

اعلم أنَّ الوصف الذي جُعل علَّةً للحكم في الأصل لا يشترط اتِّفاقُ الخَصمَين

---

(١) في المنهاج ص١٨٢: للصانع.
(٢) من (ق).



عليه، أي: على وجودِه في الأصل المَقِيسِ عليه، بل يكفي قيامُ الدَّليل عليه، سواءٌ كان ذلك الدَّليل قطعيًّا أو ظنيًّا؛ لحصول المقصود به، وقياسًا على سائر المقدِّمات[1].

قال: (الرَّابِعَةُ: الشَّيْءُ يَدْفَعُ الحُكْمَ؛ كَالعِدَّةِ، أَوْ يَرْفَعُهُ؛ كَالطَّلَاقِ، أَوْ يَدْفَعُ وَيَرْفَعُ؛ كَالرَّضَاعِ).

الوصف المانع قد يكون دافعًا للحكم فقط، أي: إذا كان ابتداءَ دفَع الحكم، وإن وجد في الأثناء لم يقدَحْ، وقد يكون رافعًا فقط أي: بالعكس ممَّا تقدَّم، وقد يكون دافعًا ورافعًا معًا.

فالأوَّل كالعِدَّة فإنَّها تمنع ابتداءه[2]، لا دوامَه كالعِدَّة لوطء الشُّبهة، والثَّاني كالطَّلاق فإنَّه يرفع النِّكاح الجديدَ، [ولا يدفعه كالنِّكاح الجديد][3]، والثَّالث كالرَّضاع، وهو واضح فإنَّه يدفع ابتداءَ النِّكاح، وإن وقع في دوامِه يَقطَعُه ويرفعُه.

قال: (الخَامِسَةُ: العِلَّةُ قَدْ يُعَلَّلُ بِهَا ضِدَّانِ[4] وَلَكِنْ بِشَرْطَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ).

اعلم أنَّ العلَّة الواحدةَ قد يعلَّل بها معلولٌ واحد كالسُّكْر للحُرمة، وقد يعلَّل بها معلولانِ متماثلانِ؛ كالقتل الصَّادرِ عن زيدٍ وعمرٍو؛ فإنَّه يوجب القصاصَ عليهما، ولا يتأتَّى ذلك في شخص واحد وإلَّا لزم اجتماع المِثلين، وقد يعلَّل بها معلولان مختلفان يجوز اجتماعُهما في شخص واحد؛ كالحيضِ فإنَّه علَّةٌ لتحريم الصَّلاة والطَّواف والصَّوم وغيرها، وقد يعلَّل بها معلولانِ متضادَّان لكن بشرطين متضادَّينِ، كالجسم يكون علَّة للسُّكون بشرط البقاء في الحيِّز، وللحركة بشرط الانتقال منه، وقد اقتصر المُصنِّف على القسم الأخير منها.

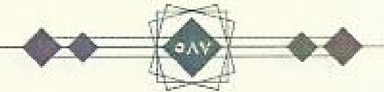
---

(١) كتب بحاشية (ق): أي: مقدمات القياس إذا قالها المستدل ومنع الخصم وأثبت المستدل بدليل ملزوم كفى.

(٢) كتب بحاشية (ق): انعقاد النكاح.



(٣) من (ق). (٤) في (ق): الضدان.



قال: (الفَصْلُ الثَّانِي: فِي الأَصْلِ وَالفَرْعِ.

أَمَّا الأَصْلُ فَشَرْطُهُ ثُبُوتُ الحُكْمِ فِيهِ بِدَلِيلٍ غَيْرِ القِيَاسِ؛ لِأَنَّهُ إِنِ اتَّحَدَا لِعِلَّةٍ فَالقِيَاسُ عَلَى الأَصْلِ الأَوَّلِ، وَإِنِ اخْتَلَفَا لَمْ يَنْعَقِدِ الثَّانِي).

لمَّا فرَغَ مِن مباحث العلَّة التي هي أحد أركان القياس شرع في بيان رُكنين آخرين: الأصل والفرع.

أمَّا الأصل فذكر له ستَّة شروط:

الأوَّل: ثبوت حكم الأصل فيه؛ لأنَّ القياس عبارةٌ عن إثبات حكم الأصل في الفرع، وذلك لا يتأتى إلَّا بعدَ ثبوت الحُكمِ في الأصل.

الثَّاني: أن يكون ثبوتُ ذلك الحكم بدليل؛ لأنَّ الأحكام الشَّرعيَّة لا بدَّ لها من دليل، وأمَّا كونُه شرعيًا فلِمَا أنَّه لا مجالَ للعقل في الشَّرع.

الثَّالث: أن يكون ذلك الدَّليلُ غيرَ القياس؛ لأنَّه لو كان ذلك الدَّليلُ قياسًا فحينئذٍ إن اتَّحدَ العلَّة بين أصل الأصل وبين الفرع الثَّاني فالوسط ضائعٌ، كما يقال مثلًا: الذُّرة مكيل مطعومٌ فيكون ربويًا كالأرز، والأرز مَكِيل مطعوم كالبُرِّ فقياس الأرز ضائع؛ لأنَّه يمكن أن نقيس الذُّرة على البُرِّ ابتداءً، وإن اختلف العلَّةُ بين أصل الأصل والفرع الثَّاني بأن تكون العلَّة بين الأصل وأصله غيرَ العلَّة بينه وبين فرعِه، كما يقال مثلًا: الجُذام عيبٌ يفسخ به البيع، فيفسخُ به النِّكاح قياسًا على الرَّتق، فإنَّه يفسخ به النِّكاح؛ لفوات الاستمتاع، كالجَبِّ فإنَّ الجامع بين الجُذام والرَّتق كونُ كلٍّ منهما[1] مفوتًا للاستمتاع، لم ينعقد القياس الثَّاني أعني: قياس الجُذام على الرَّتق والجَبِّ؛ [لعدم الجامع بينهما][2] وهو كون كلٍّ منهما

---

(١) زاد في (ق): عيبًا يفسخ به البيع، وبين الرَّتق والجَبِّ كون كلٍّ منهما.

(٢) من (ق).

مفوتًا للاستمتاع؛ فإنَّه غير موجود في الجُذام، فلا يمكن إثبات الحكم فيه، وهو انفساخ النِّكاح.

قال: (**وَأَنْ لا يَتَنَاوَلَ دَلِيلُ الأَصْلِ الفَرْعَ، وَإِلَّا لَضَاعَ القِيَاسُ**).

الشَّرط الرَّابع: أن لا يتناول دليل الأصل حكمَ الفرع، لأنَّه لو تناوَلَه لكان الحكمُ في الفرع ثابتًا بنصٍّ، لا بالقياس فيضيع، أو جعل أَحَدِهما أصلًا والآخَرِ فرعًا يكون ترجيحًا بلا مرجح.

قال: (**وَأَنْ يَكُونَ مُعَلَّلًا بِوَصْفٍ مُعَيَّنٍ**).

الشَّرط الخامس: أن يكون حكم الأصل معلَّلًا بوصفٍ معيَّن غيرَ مبهم؛ لأنَّ إلحاق الفرع بالأصل لأجلِ وجودِ الوصف الذي يستَدعِي الحكمَ، والعِلمُ به يقتَضِي تعيُّنَه.

قال: (**غَيْرَ مُتَأَخِّرٍ عَنْ حُكْمِ الفَرْعِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لِحُكْمِ الفَرْعِ دَلِيلٌ سِوَاهُ**).

الشَّرط السَّادس: أن لا يكونَ حكمُ الأصل متأخِّرًا عن حكم الفَرع إذا لم يكن لحكم الفرعِ دليلٌ سِوَى القياسِ؛ لأنَّه إذا كان متأخِّرًا يلزم أن يكون حكم الفَرع قبل مشروعيَّة حكم الأصل حاصلًا من غير دليل، وهو تكليفُ ما لا يُطاق، اللَّهم إلَّا أن يذكر ذلك بطريق إلزامِ الخَصم، لا بطريق إنشاءِ الحُكمِ؛ فإنَّه يُقبل، أمَّا إذا كان للفَرعِ دليلٌ آخرُ غيرُ القياس فإنَّه لا يشترط تقديم حكم الأصلِ عليه؛ لأنَّ حكمَ الفرعِ يكون ثابتًا بذلك الدَّليل قبل القياس، وعند القياس يكونُ ثابتًا به وبالقياسِ، غاية ما يلزم أن تكون الأدلَّةُ على مدلول واحدٍ، وذلك جائز.

مثاله: قياس الشَّافعي إيجابَ النِّية في الوضوء على إيجابها في التَّيمُّم، وأنَّ التَّيمُّم متأخِّر عن الوضوء؛ إذ مشروعية التَّيمُّم بعد الهجرة ومشروعيَّةُ الوضوء قبلها، ومع ذلك القياس صحيح؛ فإنَّ وجوب النِّية في الوضوء له دليلٌ آخرُ وهو

قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**إنَّما الأعمال بالنيات**»[1]، هذا إنَّما يتمُّ أنْ لو وَرَدَ هذا الحديثُ قبل مشروعيَّة الوضوء، وإلَّا فلا يفيد.

قال: (وَشَرَطَ الكَرْخِيُّ عَدَمَ مُخَالَفَةِ الأُصُولِ، أَوْ أَحَدَ أُمُورٍ ثَلَاثَةٍ: التَّنْصِيصُ عَلَى العِلَّةِ، أَوِ الإِجْمَاعُ عَلَى التَّعْلِيلِ مُطْلَقًا، أَوْ مُوَافَقَةُ أُصُولٍ أُخَرَ، وَالحَقُّ أَنَّهُ يُطْلَبُ التَّرْجِيحُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ غَيْرِهِ).

لمَّا ذكر الشُّروط المعتبرة أردَفه بذِكرِ شروطٍ اعتبَرَها بعضُهم، شرط الكَرخيُّ في الأصل شرطًا آخر وقال: شرط الأصل إمَّا عدم مخالفته الأصول، بأن يكون حكمُه موافقًا للأُصول من الكتاب والسُّنة، أو تحقُّقُ أحد الأمور الثَّلاثة إن خالف الأصول كالعَرايا في الرُّطب إذا جُعِلَ أصلًا في جوازِ قياس العِنَبِ عليه، وكشهادةِ خُزيمة[2] إذا جُعِلَ أصلاً في جواز قياس الحكم بعَدلٍ واحدٍ عليها:

الأوَّل من الأمور الثَّلاثة: تنصيص الشَّارع على علَّة حكم أصله؛ لأنَّ تنصيص الشَّارع على علَّة حكمِ الأصلِ كالتَّصريح منه بوجوبِ القياس عليه؛ لِما مرَّ.

الثَّاني: إجماع الأمَّة على تعليل حكم الأصلِ مطلقًا، أي: لا يكونُ حُكمُ الأصل من الأحكام التَّعبُّديَّة.

الثَّالث: أن يكون القياسُ على هذا الأصل موافقًا لسائر القياسات على أصول أُخَر، والحقُّ عند المُصنِّف: أنَّ الأصل إذا لم يكُن موافقًا لسائر الأصول فعَلَى المجتهد أن يطلُبَ التَّرجيحَ بين القياس على هذا الأصل الذي خالَفَ الأصولَ، أو على أصلٍ آخَرَ موافِقٍ بما يمكنُ التَّرجيح من الطُّرق المذكورةِ في باب ترجيح الأقيسة، فما ترجَّح من القياسين في نظره تعيَّن العمل به، سواءٌ كان حكمُ الأصلِ المخالفِ مقطوعًا به أو مظنونًا، ولكن الشَّارع نصَّ على علَّته فطَلَبَ التَّرجيح في هذين القسمين.

(١) رواه البخاري (١)، ومسلم (١٥٥) من حديث عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) رواه أبو داود (٣٦٠٧)، والنسائي (٤٦٤٧).



أمَّا إذا لم يكن علَّة[1] حكمِه مقطوعًا به، ولا نصَّ على علَّته بل يكونُ علَّةَ[2] حكمه مظنونًا وعلَّته مستنبطة؛ فالأولى القياس على سائر الأصول الموافق، فهذا القسم واردٌ على المُصنِّف فإنَّه لا يطلب فيه التَّرجيح.

قال: (وَشَرَطَ عُثْمَانُ البَتِّيُّ قِيَامَ دَلِيلٍ عَلَى جَوَازِ القِيَاسِ عَلَيْهِ، وَبِشْرٌ المَرِّيسِيُّ الإِجْمَاعَ عَلَيْهِ أَوِ التَّنْصِيصَ عَلَى العِلَّةِ).

شرط عثمان البَتِّي قيام دليلٍ يدلُّ على جواز القياس عليه، أي: لا يقاس على الأصل حتى يقوم الدَّليل على جواز القياس على ذلك الأصل.

اعلم أنَّ المراد من ورود الدَّليل إنَّما هو على الباب من حيث هو، لا على المسألة المقيسِ عليها بخصوصها، يعني: إن كانت المسألة من النِّكاح فورود الدَّليل على جواز القياس في باب النِّكاح، أو في الطَّلاق فورود الدَّليل على جواز القياس في باب الطَّلاق، وعلى هذا قوله: «وَبِشْرٌ المَرِّيسِيُّ» أي: وشرطَ بشرٌ المَرِّيسيُّ أحدَ الأمرين إمَّا انعقاد الإجماع على كون حكمه معللًا، أو التَّنصيص على عين تلك العلَّة.

قال: (وَضَعْفُهُمَا ظَاهِرٌ).

أي: وضعف الشَّرطين ظاهر؛ لأنَّ عموم قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ﴾[3] ينفي هذين الشَّرطين، فإنَّه ورد مطلقًا والأصل عدم القَيد.

قال: (وَأَمَّا الفَرْعُ فَشَرْطُهُ وُجُودُ العِلَّةِ فِيهِ بِلَا تَفَاوُتٍ).

يشترط في الفَرع أن يوجد فيه علَّةٌ مماثلةٌ لعلَّة الأصل، إمَّا في عينها؛ كقياس النَّبيذ على الخمر بجامع السُّكْر، أو في جنسها؛ كقياس وجوب القصاص في الأطراف على القصاص في النَّفس بجامع الجنايةِ، وشرط المُصنِّف أن لا تتفاوت العلَّتانِ،

---

(١) ليس في (ق).
(٢) ليس في (ق).
(٣) الحشر: ٢.



لا في الماهيَّة ولا في الزِّيادة والنُّقصان، وهذا مخالفٌ لِمَا تقدَّم من أنَّ القياس قد يكون أَوْلَى، وقد يكون مساويًا وقد يكون أخفى، وإنَّما اشترط المُماثَلَة لِما عَرفت من أنَّ القياس إثباتُ مِثل حكم معلوم في معلوم آخَر، وإذا وجب تماثُلُ الحكمين وجب تماثُل الوَصفَين بلا تفاوت.

قال: (وَشُرِطَ العِلْمُ بِهِ، وَالدَّلِيلُ عَلَى حُكْمِهِ إِجْمَالًا. وَرُدَّ: بِأَنَّ الظَّنَّ يَحْصُلُ دُونَهَا).

أي: وشرط بعضهم حصول العلم بوجود العلَّة في الفرع، وشرط أبو هاشم أن يكون الحكم في الفرع قد دلَّ دليل عليه إجمالًا حتى يدلَّ القياس عليه تفصيلًا.

وأشار المُصنِّف إلى ردِّ هذين الشَّرطين بقوله: «وَرُدَّ بِأَنَّ الظَّنَّ يَحْصُلُ دُونَهَا» يعني: أنَّ ظنَّ وجودِ الحكم في الفرع حاصلٌ عند ظنِّ وجود العِلَّة فيه من غير وجود الشَّرطين المذكورين.

قال: (تَنْبِيهٌ: يُسْتَعْمَلُ القِيَاسُ عَلَى وَجْهِ التَّلَازُمِ، فَفِي الثُّبُوتِ يُجْعَلُ حُكْمُ الأَصْلِ مَلْزُومًا، وَفِي النَّفْيِ نَقِيضُهُ لَازِمًا، مِثْلُ: لَمَّا وَجَبَ الزَّكَاةُ فِي مَالِ البَالِغِ لِلْمُشْتَرِكِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَالِ الصَّبِيِّ وَجَبَتْ فِي مَالِهِ، وَلَوْ وَجَبَتْ فِي الحُلِيِّ لَوَجَبَتْ فِي اللَّآلِئِ قِيَاسًا عَلَيْهِ، وَاللَّازِمُ مُنْتَفٍ فَالمَلْزُومُ مِثْلُهُ).

اعلم أنَّ أهل الزَّمان يستعملون القياسَ الشَّرعيَّ على وجه التَّلازم أي: على النَّوع المُسمَّى عند المنطقيِّين بالقياس الاستثنائي، فيثبتون به الحكم تارَةً ويَنفونَ أخرى، فأراد المُصنِّف التَّنبيهَ عليه في آخر القياس، وطريقُ استعماله إن كان المقصودُ إثباتَ الحُكم فيجعل حكم الأصل ملزومًا لحكم الفرع، ويجعل العلَّة المشتركة بين الأصل والفرع دليلًا على الملازمة، وحينئذٍ يلزم من ثبوت حكم الأصل ثبوت حكم الفرع؛ لأنَّه يلزم من وجود الملزوم وجود اللَّازم، وإن كان المقصود نفيَ الحكم فيجعل نقيض حكم الفرع ملزومًا ونقيض حكم الأصل لازمًا، ويجعل العلَّة المشتركة دليلًا على الملازمة أيضًا، وحينئذٍ يلزم من نفي اللَّازم نفي الملزوم.

مثال الأوَّل: أن يَعدِلَ عن قول القائل: تجب الزَّكاة في مال الصَّبي قياسًا على مال البالغ، والجامع مِلكُ النِّصاب أو دَفعُ حاجةِ الفقيرِ، إلى قولنا: لمَّا وجب الزَّكاةُ في مال البالغ للعلَّةِ المشتركة بينه وبين مال الصَّبي وهي ملك النِّصاب أو دَفعُ حاجةِ الفقير لَزِمَ أن تجب في مالِ الصبي، فقد جعلنا ما كان أصلًا[1] ملزومًا لِما كان فرعًا[2]، وجعلنا العلَّة الجامعة دليلاً على اللاَّزم.

مثال الثَّاني: أن يَعدِلَ عن قول القائل: لا زكاة في الحُلي قياسًا على اللآلئ بجامع الزِّينة إلى قولنا: لو وجبَ الزَّكاةُ في الحُلي لوجَبَ في اللآلئ، واللَّازمُ منتفٍ؛ لأنَّها لا تجب في اللآلئ، فالملزوم مثلُه، ووجه الملازمَةِ: اشتراكُهما في الزِّينة، ولمَّا كانت المُقدِّمةُ المنتجةُ في المثال الأوَّل هو إثبات الملزوم استعمل المُصنِّف لفظة [«لمَّا» لإفادتها ذلك، ولمَّا كانت المقدمة المنتجة في المثال الثاني إنما هي نفي اللازم استعمل المُصنِّف لفظة][3] «لو» لأنَّها دالَّة على امتناع الشَّيء لامتناع غيره.



(١) كتب بحاشية (ق): وهو مال البالغ.

(٢) كتب بحاشية (ق): وهو مال الصبي.

(٣) من (ق).



قال: (الكِتَابُ الخَامِسُ

فِي دَلائِلَ اخْتُلِفَ فِيهَا

وَفِيهِ بَابَانِ:

البَابُ الأَوَّلُ: فِي المَقْبُولَةِ مِنْهَا.

وَهِيَ سِتَّةٌ:

الأَوَّلُ: الأَصْلُ فِي المَنَافِعِ الإِبَاحَةُ؛ لِقَوْلِهِ تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[1]، ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾[2]، ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾[3]).

لمَّا فرغ من الكتب الأربعة المعقودة لبيان الأدلَّة المتَّفق عليها بين الأئمَّة الأربعة شرع في الكتاب الخامس في بيان الأدلَّة المختلف فيها بين الأئمَّة الأربعة وجعله بابين:

الأوَّل: في بيان الأدلَّة المقبولة عند الشَّافعي، وهي ستَّة:

الأوَّل: الأصل في الأشياء النافعة الإباحة، وفي الأشياء الضَّارة أي المؤلمة للقلب والجسد الحُرمةُ، وهذا بعد ورودِ الشَّرع بمقتضى الأدلَّة الشَّرعية، وأمَّا قبلَه ففيه مذاهب: الأصح المختار الوقف، وقد تقدَّم، ثمَّ استدلَّ المُصنِّف على الإباحة بثلاث آيات:

الآية الأُولى: قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[4]، ووجه التَّمسُّك بها أنَّه تعالى أخبَر أنَّ جميع المخلوقات الأرضيَّة مخلوقة لنا؛ لأنَّ اللَّام موضوعة في اللُّغة للاختصاص النَّافع، كما نقول: الثَّوبُ لزيد والحبلُ للفرس،

---

(١) البقرة: ٢٩.
(٢) الأعراف: ٣٢.
(٣) المائدة: ٤.
(٤) البقرة: ٢٩.



ولفظة «ما» للعموم سيَّما أكده بقوله: «جميعًا» فيكون جميع الأشياء النَّافعة مباحة مأذونًا فيه شرعًا وهو المطلوب.

الآية الثَّانية: قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾[1]، ووجه التَّمسُّك بها أنَّ هذا الكلام استفهامٌ على سبيل الإنكارِ، وحينئذٍ نقولُ: أنكر الله سبحانه تحريمَ الزِّينة التي تخصص بنا الانتفاع بها، فثبت الانتفاعُ بها بنا قضيةً لمعنى اللَّام وثبت الإباحة.

قيل[2]: وفيه نظرٌ؛ فإنَّ انتفاء الحُرمة لا يثبت الإباحة؛ لأنَّ عدم الحُرمة أعمُّ من الإباحة.

قلت: ذكر الله تعالى هذه الآية في مَعرِضِ الامتنان، فيلزم منه الإذن في الانتفاع، وإلَّا لم يكن مِنَّةً.

الآية الثَّالثة: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾[3]، ووجه التَّمسُّك بها أنَّ اللاَّم للاختصاص، فاللَّام تدلُّ على أنَّ الطَّيبات مخصوصةٌ بِنا على جهة الانتفاع كما سبق في الآيتين السَّابقتين وهو المطلوب.

والحاصل من الآيات الثَّلاث أنَّها تدلُّ على الإباحة بواسطة اللَّام، وليس المراد من الطَّيبات الحلالات لئلَّا يلزم التَّكرارُ، بل ما تستطيبه النُّفوس والطِّباع، وحينئذٍ يلزم إباحة الأشياء النَّافعة بأسرها وهو المطلوب.

قال: (وَفِي المَضَارِّ التَّحْرِيمُ؛ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا ضَرَرَ وَلا ضِرَارَ فِي الإِسْلَامِ»[4]).

---

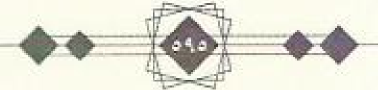
(١) الأعراف: ٣٢.

(٢) «نهاية السول» للإسنوي (ص٣٦٠).

(٣) المائدة: ٤.

(٤) رواه ابن ماجه (٢٣٤٠، ٢٣٤١) من حديث عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ وابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم. ليس فيه قوله: «في الإسلام».

وحسَّنه النووي في «الأذكار» (ص٣٥١)، وقال ابن الملقن في «خلاصة البدر المنير» (٢٨٩٧): =



أمَّا أنَّ الأصل في المضارِّ الحُرمة شرعًا؛ فلقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**لا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ**[1] **فِي الإِسْلَامِ**»، ووجه دَلالة الحديث أنَّه دلَّ على نفي الضَّررِ والإضرار مطلقًا؛ لأنَّ النَّكرة المنفيَّة تعمُّ، وهذا النَّفي ليس واقعًا على الإمكان ولا على الوقوع لوقوع الضَّرر والإضرار، بل على الجواز فإذا انتفى الجوازُ ثبت التَّحريم وهو المدَّعى.

قال: (**قِيلَ: عَلَى الأَوَّلِ اللَّامُ تَجِيءُ لِغَيْرِ النَّفْعِ؛ كَقَوْلِهِ تعالى: ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾**[2]**، وَقَوْلِهِ تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾**[3]**. قُلْنَا: مَجَازٌ؛ لِاتِّفَاقِ أَئِمَّةِ اللُّغَةِ عَلَى أَنَّهَا لِلْمِلْكِ وَمَعْنَاهُ الِاخْتِصَاصُ النَّافِعُ، بِدَلِيلِ قَوْلِهِمْ: الجُلُّ لِلْفَرَسِ**).

اعترض الخَصمُ على الأصل الأوَّل، أي إنَّ الأصل في المنافع الإباحة؛ لأنَّ اللَّام موضوعة للاختصاص النَّافع، ووجه الاعتراض: أنَّا لا نُسلِّم أن اللَّام للاختصاص النَّافع فإنَّها تجيء لغير ذلك لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾[4]؛ فإنَّه لاختصاص المضارِّ، وقوله تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[5] وهو منزَّه عن الانتفاع.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: مَجَازٌ**» تقريره: أنَّ استعمال اللَّام في غير الانتفاع مجاز؛ لاتِّفاق أئمة اللُّغة على أنَّ اللَّام موضوعةٌ للمِلكِ، والمِلكُ هو الاختصاص النَّافع لا التَّمليك الشَّرعي، وإلَّا لم يصحَّ قولهم: الجُل للفرس، ويلزم منه أن يكون معنى اللَّام الاختصاص النَّافع، فحينئذٍ يكون استعمالُه في غيره مجازًا؛ لأنَّه خيرٌ مِن الاشتراك وأنت خبير بأنَّ هذا الكلام ينافي ما قال في باب

= وقال ابن الصلاح: حسن. قال أبو داود: وهو أحد الأحاديث الَّتي يدور عليها الفقه، وصححه إمامنا في حرملة.

(١) في (ق): إضرار.
(٢) الإسراء: ٧.
(٣) الأنعام: ١٢.
(٤) الإسراء: ٧.
(٥) الأنعام: ١٢.

القياس من أنَّ اللَّام موضوعة للتَّعليل، والأحسن أن يقال: إنَّ اللَّام موضوعة للاختصاص المُطلَق، وهو القدر المشترك وليس فيه اشتراك ولا مجاز.

قال: (**قِيلَ: المُرَادُ الِاسْتِدْلَالُ. قُلْنَا: هُوَ حَاصِلٌ مِنْ نَفْسِهِ فَيُحْمَلُ عَلَى غَيْرِهِ**).

هذا اعتراض ثانٍ، بيانه: أنَّا سلَّمنا أنَّ اللَّام للاختصاص لكن ذلك الاختصاص ليس بعامٍّ بل هو مطلق يصدق بصورة واحدة، وتلك الصُّورة حاصلة هنا فإنَّ الاستدلال بالمخلوقات على وجود الصَّانع نفعٌ عظيم.

أجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: هُوَ حَاصِلٌ مِنْ نَفْسِهِ فَيُحْمَلُ عَلَى غَيْرِهِ**» توضيحه: أنَّ الاستدلال على الصَّانع حاصلٌ لكلِّ عاقل من نفسه، فإنَّه يصح أن يستدلَّ من نفسه على خالقه، فينبغي أن يحمل الانتفاع في الآيات على غير الاستدلال؛ تكثيرًا للفائدة، واحترازًا عن تحصيل الحاصل.

فإن قلت: الاستدلال على الصَّانع وإن كان حاصلًا لكلِّ مكلَّف من نفسه لكنَّه يتأيَّد بالاستدلال بسائر المخلوقات فلا يلزم تحصيل الحاصل.

قلت: الاستدلال على الصَّانع انتفاع واحد، بخلاف الحمل على غير الاستدلال فإنَّ فيه تكثيرًا للفائدة.

قال: (**الثَّانِي: الِاسْتِصْحَابُ حُجَّةٌ، خِلَافًا لِلْحَنَفِيَّةِ وَالمُتَكَلِّمِينَ**).

الدَّليل الثَّاني من المقبولة عند الشَّافعي: الاستصحاب، أي: استصحاب الحال وهو الحكم بثبوت أمر في الزَّمان الثَّاني بناء على ثبوته في الزَّمان الأوَّل، والسِّين فيه للطَّلب على القاعدة؛ كأنَّ المناظر يطلب الآن صحَّة ما مضى كاستدلال الشَّافعي على أنَّ الخارج من غير السَّبيلين لا ينقض الوضوء؛ فإنَّ[1] الوضوء كان حاصلاً قبل خروجه إجماعًا فبقي على ما كان عليه، وهو حجَّة عند الإمام والآمِدِيِّ، خلافًا لجمهور الحنفيَّة والمُتكلِّمين.

---

(١) في (ق): بأن.



قال: (لَنَا: أَنَّ مَا ثَبَتَ وَلَمْ يَظْهَرْ زَوَالُهُ ظُنَّ بَقَاؤُهُ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمَا تَقَرَّرَتِ الْمُعْجِزَةُ لِتَوَقُّفِهَا عَلَى اسْتِمْرَارِ الْعَادَةِ، وَلَمْ تَثْبُتِ الْأَحْكَامُ الثَّابِتَةُ فِي عَهْدِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِجَوَازِ النَّسْخِ، وَلَكَانَ الشَّكُّ فِي الطَّلَاقِ كَالشَّكِّ فِي النِّكَاحِ).

الدَّليل على أنَّ الاستصحاب حجَّة وجهان:

الأوَّل: أنَّ ما ثبت في الزَّمان الأوَّل من وجود أو عدم ولم يظهر زوالُه لا قطعًا ولا ظنًّا فإنَّه يظن بقاؤُه ضرورةً، والعمل بالظَّن واجبٌ.

إنَّما قلنا: «ما ثبت في الزَّمان الأوَّل ولم يظهر زواله ظن بقاؤه»؛ إذ لولا ذلك لزم منه ثلاثة أمور باطلة بالاتِّفاق:

الأوَّل: أن لا تقرَّر معجزة أصلًا؛ لأنَّ المعجزة أمر خارق للعادة، وخرق العادة متوقِّف على استمرارها، فإنَّه لو جاز تغيُّرها وعدمُ استمرارها لم تكن المعجزة خارقة للعادة، واستمرارُ العادة متوقِّف على أنَّ الأصل بقاءُ ما كان على ما كان، فلو لَم يَبقَ ما كان على ما كان لم تكُن المعجزةُ خارقةً للعادة، وهو باطل.

الثَّاني: أن لا تثبت الأحكامُ الثَّابتة في عهد النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ بالنِّسبة إلينا؛ لجواز النَّسخ، فإنَّه إن لم يحصل الظَّنُّ ببقاء تلك الأحكام لم يمكن الحكمُ بثبوتها علينا لجواز النَّسخ.

الأمر الثَّالث: أن يكون الشَّك في الطَّلاق كالشَّك في النِّكاح، يعني: لو لم يكن الأصل استمرارَ الحلِّ بالنِّكاح لكان الشَّكُّ في الطَّلاق مانعًا مِن الحلِّ، كما أنَّ الشَّكَّ في النِّكاح مانعٌ من الحلِّ، لكن الشَّك في الطَّلاق ليس مانعًا من الحلِّ، والشَّك في النِّكاح مانع من الحلِّ؛ فثبت بهذه الوجوه أنَّ الاستصحاب حجَّةٌ.

قال: (وَلِأَنَّ الْبَاقِيَ يَسْتَغْنِي عَنْ سَبَبٍ، أَوْ شَرْطٍ جَدِيدٍ، بَلْ يَكْفِيهِ دَوَامُهُمَا دُونَ الْحَادِثِ، وَيَقِلُّ عَدَمُهُ؛ لِصِدْقِ عَدَمِ الْحَادِثِ عَلَى مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ فَيَكُونُ رَاجِحًا).

الدَّليل الثَّاني على أنَّ الاستصحابَ حجَّةٌ أنَّ بقاء الباقي راجحٌ على عدمه، وإذا كان راجحًا وجب العمل به.

القياس من أنَّ اللَّام موضوعة للتَّعليل، والأحسن أن يقال: إنَّ اللَّام موضوعة للاختصاص المُطلَق، وهو القدر المشترك وليس فيه اشتراك ولا مجاز.

قال: (**قِيلَ: المُرَادُ الِاسْتِدْلَالُ. قُلْنَا: هُوَ حَاصِلٌ مِنْ نَفْسِهِ فَيُحْمَلُ عَلَى غَيْرِهِ**).

هذا اعتراض ثانٍ، بيانه: أنَّا سلَّمنا أنَّ اللَّام للاختصاص لكن ذلك الاختصاص ليس بعامٍّ بل هو مطلق يصدق بصورة واحدة، وتلك الصُّورة حاصلة هنا فإنَّ الاستدلال بالمخلوقات على وجود الصَّانع نفعٌ عظيم.

أجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: هُوَ حَاصِلٌ مِنْ نَفْسِهِ فَيُحْمَلُ عَلَى غَيْرِهِ**» توضيحه: أنَّ الاستدلال على الصَّانع حاصلٌ لكلِّ عاقل من نفسه، فإنَّه يصح أن يستدلَّ من نفسه على خالقه، فينبغي أن يحمل الانتفاع في الآيات على غير الاستدلال؛ تكثيرًا للفائدة، واحترازًا عن تحصيل الحاصل.

فإن قلت: الاستدلال على الصَّانع وإن كان حاصلًا لكلِّ مكلَّف من نفسه لكنَّه يتأيَّد بالاستدلال بسائر المخلوقات فلا يلزم تحصيل الحاصل.

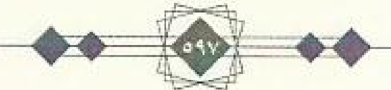
قلت: الاستدلال على الصَّانع انتفاع واحد، بخلاف الحمل على غير الاستدلال فإنَّ فيه تكثيرًا للفائدة.

قال: (**الثَّانِي: الِاسْتِصْحَابُ حُجَّةٌ، خِلَافًا لِلْحَنَفِيَّةِ وَالمُتَكَلِّمِينَ**).

الدَّليل الثَّاني من المقبولة عند الشَّافعي: الاستصحاب، أي: استصحاب الحال وهو الحكم بثبوت أمر في الزَّمان الثَّاني بناء على ثبوته في الزَّمان الأوَّل، والسِّين فيه للطَّلب على القاعدة؛ كأنَّ المناظر يطلب الآن صحَّة ما مضى كاستدلال الشَّافعي على أنَّ الخارج من غير السَّبيلين لا ينقض الوضوء؛ فإنَّ[1] الوضوء كان حاصلًا قبل خروجه إجماعًا فبقي على ما كان عليه، وهو حجَّة عند الإمام والآمِديِّ، خلافًا لجمهور الحنفيَّة والمُتكلِّمين.

---

(١) في (ق): بأن.



قال: (لَنَا: أَنَّ مَا ثَبَتَ وَلَمْ يَظْهَرْ زَوَالُهُ ظُنَّ بَقَاؤُهُ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمَا تَقَرَّرَتِ الْمُعْجِزَةُ لِتَوَقُّفِهَا عَلَى اسْتِمْرَارِ الْعَادَةِ، وَلَمْ تَثْبُتِ الْأَحْكَامُ الثَّابِتَةُ فِي عَهْدِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِجَوَازِ النَّسْخِ، وَلَكَانَ الشَّكُّ فِي الطَّلَاقِ كَالشَّكِّ فِي النِّكَاحِ).

الدَّليل على أنَّ الاستصحاب حجَّة وجهان:

الأوَّل: أنَّ ما ثبت في الزَّمان الأوَّل من وجود أو عدم ولم يظهر زوالُه لا قطعًا ولا ظنًّا فإنَّه يظن بقاؤه ضرورةً، والعمل بالظَّن واجبٌ.

إنَّما قلنا: «ما ثبت في الزَّمان الأوَّل ولم يظهر زواله ظن بقاؤه»؛ إذ لولا ذلك لزم منه ثلاثة أمور باطلة بالاتِّفاق:

الأوَّل: أن لا تقرَّر معجزة أصلًا؛ لأنَّ المعجزة أمر خارق للعادة، وخرق العادة متوقِّف على استمرارها، فإنَّه لو جاز تغيُّرها وعدمُ استمرارها لم تكن المعجزة خارقة للعادة، واستمرارُ العادة متوقِّف على أنَّ الأصل بقاءُ ما كان على ما كان، فلو لَم يَبْقَ ما كان على ما كان لم تكُن المعجزةُ خارقةً للعادة، وهو باطل.

الثَّاني: أن لا تثبت الأحكامُ الثَّابتة في عهد النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ بالنِّسبة إلينا؛ لجواز النَّسخ، فإنَّه إن لم يحصل الظَّنُّ ببقاء تلك الأحكام لم يمكن الحكمُ بثبوتها علينا لجواز النَّسخ.

الأمر الثَّالث: أن يكون الشَّك في الطَّلاق كالشَّك في النِّكاح، يعني: لو لم يكن الأصل استمرارَ الحلِّ بالنِّكاح لكان الشَّكُّ في الطَّلاق مانعًا مِن الحلِّ، كما أنَّ الشَّكَ في النِّكاح مانعٌ من الحلِّ، لكن الشَّك في الطَّلاق ليس مانعًا من الحلِّ، والشَّك في النِّكاح مانع من الحلِّ؛ فثبت بهذه الوجوه أنَّ الاستصحاب حجَّةٌ.

قال: (وَلِأَنَّ الْبَاقِي يَسْتَغْنِي عَنْ سَبَبٍ، أَوْ شَرْطٍ جَدِيدٍ، بَلْ يَكْفِيهِ دَوَامُهُمَا دُونَ الْحَادِثِ، وَيَقِلُّ عَدَمُهُ؛ لِصِدْقِ عَدَمِ الْحَادِثِ عَلَى مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ فَيَكُونُ رَاجِحًا).

الدَّليل الثَّاني على أنَّ الاستصحابَ حجَّةٌ أنَّ بقاء الباقي راجحٌ على عدمه، وإذا كان راجحًا وجب العمل به.

أمَّا بيان كونه راجحًا؛ فلوجهين:

الأوَّل: أنَّ الباقي مستغنٍ عن سبب وشرط جديد؛ لأنَّ الموجود لا يوجد إلَّا بعد وجود علَّته التَّامَّة، ومع العلَّة التَّامَّة يَستغني عن سبب جديد وشرط جديد، بخلاف الحادث فإنَّه لا يستغني عنهما وذلك ظاهر، وإذا كان كذلك كان الحادث موقوفًا على مقدِّمات أكثر، فيكون مرجوحًا بالنِّسبة إلى الباقي.

الوجه الثَّاني على أنَّ بقاء الباقي راجح: أنَّ عدم الباقي أقلُّ من عدم الحادث؛ لأنَّ الباقي داخلٌ في الوجود، وكلُّ ما دخل في الوجود فهو متناهٍ؛ لاستحالة دخول ما لا يتناهى في الوجود، فكذا عدمُه، بخلاف عدم الحادث فإنَّه لا نهاية له؛ لصدق عدم الحادث على ما لا نهاية له، وإذا كان عدم الباقي أقلَّ كان وجودُه أكثرَ، وما كان وجودُه أكثرَ كان أرجحَ وهو المطلوب.

واعلم أنَّ القائلين بأنَّ الاستصحاب حجَّةٌ قد يتمسَّكون بالبداهة؛ فإنَّ الغائب عن بلدة يتكاتب إليهم، وما ذاك إلَّا بأنَّه مركوز في عقولهم أنَّهم باقون على ما كانوا.

قال: (**الثَّالِثُ: الِاسْتِقْرَاءُ، مِثَالُهُ: الوِتْرُ يُؤَدَّى عَلَى الرَّاحِلَةِ فَلَا يَكُونُ وَاجِبًا؛ لِاسْتِقْرَاءِ الوَاجِبَاتِ وَهُوَ يُفِيدُ الظَّنَّ، وَالعَمَلُ بِهِ لَازِمٌ؛ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «نَحْنُ نَحْكُمُ بِالظَّاهِرِ»**[1]).

الدَّليل الثَّالث من الأدلَّة المقبولة عند الشَّافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

الاستقراء المظنون: وهو إثبات حكمٍ كليٍّ لثبوته في بعض جُزئيَّاته، وإنَّما قيَّدنا

(١) قال ابن كثير في «تحفة الطالب» (٥٩): هذا الحديث كثيرًا ما يلهج به أهل الأصول، ولم أقف له على سند، وسألت عنه الحافظ أبا الحجاج المزي، فلم يعرفه.

لكن له معنى في الصحيح، وهو قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إنما أقضي بنحو مما أسمع». اهـ. رواه البخاري (٧١٦٨)، ومسلم (١٧١٣).

الاستقراء بـ: المظنون، وهو الاستقراء النَّاقص؛ احترازًا عن الاستقراء المقطوع به، وهو الاستقراء التَّامُّ: وهو إثبات حكم كلِّي لثبوته في جميع جُزئيَّاته؛ فإنَّه دليلٌ يقيني، كما يقال: كلُّ جسم متحيِّز؛ لأنَّ العناصر كذلك والمعادن والنَّبات والحيوانات كذلك، وهذا أفراد الجسم، وأمَّا الاستقراء النَّاقص فهو مراد المُصنِّف.

مثاله: قول الشَّافعيَّة: الوتر ليس بواجب؛ لأنَّ الوتر يؤدَّى على الرَّاحلة إجماعًا فلا يكون واجبًا؛ لأنَّا استقرأنا الواجبات قضاءً وأداءً فلم نجد واجبًا يؤدَّى على الرَّاحلة، فنُرَكِّب[1] قياسًا هكذا: الوتر يؤدَّى على الرَّاحلة، ولا شيء من الواجبات يؤدَّى عليها؛ فليس الوترُ من الواجبات، وهو المطلوب.

قيل: للحنفيَّة أن يقولوا: لا نُسلِّم أنَّ في الشَّرع واجبًا لا يجوز أداؤه على الرَّاحلة، وما استقرأتم من الصُّور ممَّا لا يؤدَّى على الرَّاحلة إنَّما هو صور الفرائض كالصَّلوات المكتوبة لا صور الواجبات، وبينهما فرق كما مرَّ في أول الكتاب.

قلت: **أولًا**: لا فرق عند الشَّافعية كما مرَّ في ذلك الموضع، **وثانيًا**: غايته أن يكون ناقصًا وفيه بحث، والاستقراء النَّاقص يفيد الظَّن؛ لأنَّ اشتراك بعض الجُزئيَّات في أمر يوجب الظَّن باشتراك باقي الجُزئيَّات فيه؛ فإذا أفاد الظَّن وجب العمل به؛ لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**نحن نحكم بالظَّاهر**».

فإن قلت: الوتر كان واجبًا على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وكان يؤدِّيها على الرَّاحلة فانتقض قولك: «الواجب لا يؤدَّى على الرَّاحلة».

قلت: قال بعض النَّاس: كان واجبًا عليه في الحضر، وأمَّا في السَّفر فما كان واجبًا.

وأنا أقول: كان وجوب الوتر من خصائصه عَلَيْهِ السَّلَامُ، وكان أداؤه على الرَّاحلة أيضًا من خصائصه عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ فلا إشكال.

---

(١) في (ق): أي: نقيس.



قال: (الرَّابِعُ: أَخَذَ الشَّافِعِيُّ بِأَقَلِّ مَا قِيلَ إِذَا لَمْ يَجِدْ دَلِيلًا، كَمَا قَالَ: دِيَةُ الكِتَابِيِّ الثُّلُثُ، وَقَدْ قِيلَ: النِّصْفُ، وَقَدْ قِيلَ: الكُلُّ، بِنَاءً عَلَى الإِجْمَاعِ وَالبَرَاءَةِ الأَصْلِيَّةِ).

الدَّليل الرَّابع من الأدلَّة المقبولة عند الشَّافعي: الأخذ بأقلِّ ما قيل إذا لم نجد دليلًا دالًّا على الأكثر والأقل؛ كاختلاف النَّاس في دية الكتابي، فقال بعضهم: ديته ثلث دية المسلم. وقال بعضهم: ديته نصف دية المسلم، وقال بعضهم: ديته كلّ دية المسلم.

فالشَّافعي أخذ بالأقل فقال: دية الكتابي ثلث دية المسلم، وإنَّما أخذ الشَّافعي بالأقل بناءً على الأصلين؛ الإجماع والبراءة الأصليَّة، وإنَّما يكون التَّمسُّك بالإجماع إذا انحصرت الأقوال في الثَّلاثة ولم يدلَّ دليلٌ على الأقل ولا على الزَّائد، أمَّا إذا لم ينحصر كما إذا كان مع هذه الأقوال قولٌ رابعٌ وهو أن لا يوجب شيئًا فلم يكن الأخذُ بأقلِّ ما قيل واجبًا؛ لأنَّ ذلك الأقلَّ حينئذٍ يكون قولَ بعضِ الأمَّة فلا يكون حجَّة، وكذا إذا دلَّ دليل سمعيٌّ على وجوب الأقلِّ كان الحكمُ لأجله، لا لأجل الرُّجوع إلى أقلِّ ما قيلَ، وكذا إذا دلَّ دليلٌ سمعيٌّ على وجوب الزَّائد فإنَّه حينئذٍ يرجع إليه ولم يجُزِ الأخذ بالأقل، ولهذا لمَّا اختلف في تعدُّد الغَسل من ولوغ الكلب فقال بعضهم: «ثلاثة» لم يأخذ الشَّافعي بالأقل، لأنَّه وجد في الأكثر دليلًا سمعيًّا، وأمَّا إذا انحصرت الأقوال في الثَّلاثة ولم يوجد دليل دالٌّ على الأقل ولا على الزَّائد وجب الأخذ بالأقل؛ لأنَّ وجوب الأقل مجمع عليه؛ لأنَّ من أوجب الثلثَ فقد أوجبه، ومن أوجب الزَّائد فقد أوجبه، وحينئذٍ يكون إيجاب الأوَّلِ قولُ كلِّ الأمة فيكون حجَّةً.

وأمَّا البراءة الأصلية فإنَّها تدلُّ على عدم وجوب الزَّائد.

قال: (قِيلَ: يَجِبُ الأَكْثَرُ لِيَتَيَقَّنِ الخَلَاصِ. قُلْنَا: حَيْثُ تُيُقِّنَ الشَّغْلُ وَالزَّائِدُ لَمْ يُتَيَقَّنْ).

اعترض الخصم بأنَّه يجب الأكثر لتيقُّن الخلاص والبراءة والخروج عن عهدته يقينًا.

أشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قلنا: حيث تيقن شغل الذِّمة**» يعني: أنَّ الأكثر إنَّما يجب حيث تيقن شغل الذِّمة والزَّائد على الثلاث لمَّا لم يتيقن شغل الذِّمة به، لأنَّه لم يقُم عليه دليل لم يَجِبْ.

قال: (**الخَامِسُ: المُنَاسِبُ المُرْسَلُ إِنْ كَانَتْ ضَرُورِيَّةً قَطْعِيَّةً كُلِّيَّةً كَتَتَرُّسِ الكُفَّارِ الصَّائِلِينَ بِأُسَارَى المُسْلِمِينَ: اعْتُبِرَ، وَإِلَّا فَلَا، وَأَمَّا مَالِكٌ فَقَدِ اعْتَبَرَهُ مُطْلَقًا**).

إنَّك عرفت أنَّ المناسب، أي الوصف المناسب للحكم قد يعتبره الشَّارع وقد يُلغِيهِ، وقد لا يعلم حالُه في الاعتبار والإلغاء، وهذا الثَّالث هو المُسمَّى بالمصالح المرسلة، وقد سبق حكم القسمين الأوَّلين، وأمَّا الثَّالث وهو الذي لا يشهد أصلًا من أصول الشَّرع باعتباره أو الغاية، وفيه ثلاثة مذاهب:

الأوَّل: أنَّها غير معتبرة مطلقًا.

والثَّاني: أنَّها حجة مطلقًا، وهو المشهور من مذهب مالك.

والثَّالث: اختاره المُصنِّف أنَّها إن كانت المصلحة ضروريَّة قطعيَّة كلِّية اعتبرت، وإلَّا فلا.

والضَّروريَّة: أن يكون من إحدى الضَّروريَّات الخمس من حفظ الدِّين والنَّفس والنَّسب والمال والعقل.

والقطعيَّة: أن نجزم بحصول المصلحة، والكليَّة: أن تكون المصلحة لجميع المسلمين.

ومثال ذلك: ما إذا صال علينا الكفار وتتَرَّسوا بأسارى المسلمين وقطعنا بأنَّا لو رمينا التُّرس وقتلنا أولئك المسلمين هزمنا الكفار ونغلب عليهم، ولو لم نرم التُّرس استولى الكفار على ديار الإسلام وقتلوا المسلمين كافَّةً، حتى التُّرس فإن قتل التُّرس بأيدينا من غير ذنب صادر عنهم مصلحةٌ مرسلةٌ؛ لأنَّه لم يشهد في الشَّرع أصلٌ بقتل مسلم بغير ذنب، ولم يقُم أيضًا دليل على عدم جوازِ قتله عند اشتماله

على مصلحة عامَّة، لكنها مصلحة ضروريَّة كلِّية فلذلك صحَّ اعتبارُها، ويجوز أن يؤدِّي اجتهادُ مجتهد إلى أن يقول: هذا الأسير مقتول بكلِّ حال فحِفظُ كلِّ المسلمين أقربُ إلى مقصودِ الشَّرع من قتلِ مسلم واحدٍ، فإذا فُقِدَ قيدٌ مِن القيود الثَّلاثة لم تكن المناسبةُ دليلًا معتبرًا في الشَّرع كما إذا فقد قيدُ الضَّرورة؛ بأن تترَّس في قلعة بمسلم؛ فإنَّه لا يحلُّ رمي التُّرس؛ إذ لا ضرورة فيه فإنَّ حفظَ دِينِنا غيرُ متوقِّف على استيلائنا على تلك القلعة، وكذلك لم تكن قطعيَّةً، كما إذا لم نقطع بتسلُّط الكفار علينا لو لم نرمِ التُّرس؛ فإنَّه لم[1] يجز الرَّمي وقتلُ التُّرس، أو فُقد قيدُ الكلِّية؛ كما إذا أشرف السَّفينةُ على الغرق وقطعنا أنَّا لو طرحنا واحدًا من أهلها في البحر نَجَوْا لم يجُز الطَّرحُ بالقرعة ولا بغيرها؛ لأنَّ نجاة أهل السَّفينة ليست كلِّية بخلاف بقاء كافَّة المسلمين، وكذلك لا يجوزُ لجماعة وقَعُوا في مخمصةٍ أكلُ واحد منهم، لا بقرعة ولا بغيرها لكون المصلحة جزئيَّة، وأمَّا مالكٌ فقد اعتبر المصالح مطلقًا سواءٌ اشتملت المصلحة على هذه القيود أو لم تشتمل.

قال: (**لِأَنَّ اعْتِبَارَ جِنْسِ المَصَالِحِ يُوجِبُ ظَنَّ اعْتِبَارِهِ، وَلِأَنَّ الصَّحَابَةَ قَنِعُوا بِمَعْرِفَةِ المَصَالِحِ**).

يعني استدلَّ مالك على ما ذهب إليه بوجهين:

الأوَّل: أنَّ الشَّرع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام كما مرَّ في القياس، واعتبار جنس المصالح يوجب اعتبار هذه المصلحة؛ لكونها فردًا من أفرادها.

الثَّاني: من تتبَّع قول[2] الصَّحابة قطع بأنَّهم كانوا يقطعون في الوقائع بمجرَّد المصالح، ولا يبحثون عن أمر آخر، إذا كان كذلك فالمناسِب المرسَل معتبر في الشَّرع وإن لم يوجد شيء من هذه الشَّرائط، وذلك يدلُّ على اعتباره مطلقًا.

قلت: الحقُّ ما قاله مالك لقوَّة دليله، ولهذا سكت المُصنِّف عن جوابه.

---

(١) من (ق).

(٢) في (ق): أحوال.



قال: (السَّادِسُ: فَقْدُ الدَّلِيلِ بَعْدَ التَّفَحُّصِ البَلِيغِ يُغَلِّبُ ظَنَّ عَدَمِهِ، وَعَدَمُهُ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ الحُكْمِ؛ لِامْتِنَاعِ تَكْلِيفِ الغَافِلِ).

السَّادس من الأدلَّة المقبولة عند الشَّافعي: فقد الدَّليل بعد الفحص البليغ، فإنَّه عند بعض الفقهاء دليل عدم الحكم.

وبيانه: أنَّ المجتهد إذا طلب في الواقعة من النَّص والإجماع والقياس واجتهد في الطَّلب ولم يجد شيئًا يغلب على الظنِّ عدمُ الدَّليل، وعدم الدَّليل يستلزم عدم الحكم؛ إذ لو ثبت حكم شرعي من غير أن ينصب عليه الشَّارع دليلًا لزم تكليف الغافل، وقد مرَّ بطلانه، والمراد بعدم الحكم عدم تعلُّقه لأنَّ الحكم قد تمَّ عندنا.



قال: (البَابُ الثَّانِي: فِي المَرْدُودَةِ.

الأَوَّلُ: الِاسْتِحْسَانُ. قَالَ بِهِ أَبُو حَنِيفَةَ، وَفُسِّرَ بِأَنَّهُ دَلِيلٌ يَنْقَدِحُ فِي نَفْسِ المُجْتَهِدِ تَقْصُرُ عَنْهُ عِبَارَتُهُ.

وَرُدَّ: بِأَنَّه لا بُدَّ مِنْ ظُهُورِهِ لِيَتَمَيَّزَ صَحِيحُهُ مِنْ فَاسِدِهِ، وَالكَرْخِيُّ بِأَنَّهُ قَطْعُ المَسْأَلَةِ عَنْ نَظَائِرِهَا لِمَا هُوَ أَقْوَى؛ كَتَخْصِيصِ أَبِي حَنِيفَةَ قَوْلَ القَائِلِ: مَالِي صَدَقَةٌ بِالزَّكَوِيِّ؛ لِقَوْلِهِ تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾[1]، وَعَلَى هَذَا فَالتَّخْصِيصُ اسْتِحْسَانٌ).

هذا هو الباب الثَّاني في الأدلَّة المردودة عند الشَّافعي، وأورد المُصنِّف شيئين:

الأوَّل: الاستحسان، إنَّما قال به أبو حنيفة، وأنكره الباقون؛ لظنِّهم أنَّهم يريدون الحكم بغير دليل، حتى قال الشَّافعي: من استحسن فقد شرع أي وضع شرعًا جديدًا[2].

وليس النِّزاع في استعمال لفظ الاستحسان؛ لوروده:

- في الكتاب ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾[3].
- وفي السُّنة: «**مَا رَآهُ المُؤْمِنُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ الله حَسَنٌ**»[4].
- وفي لفظ المجتهدين: قال الشَّافعي في باب المُتعة: أَسْتَحْسِنُ أن يكون ثلاثين درهمًا[5].

---

(١) التوبة: ١٠٣.

(٢) في (ض): شديدًا.

(٣) الأعراف: ١٤٥.

(٤) قال الزَّيلعي في «نصب الراية» (٤/ ١٣٣): قلت: غريب مرفوعًا، ولم أجده إلا موقوفًا على ابن مسعود، رواه أحمد والطيالسي.

(٥) «الأم» (٨/ ٢٨٣).



وإنَّما الخلاف في معناه، فلا بدَّ من تفسيره ليمكن قبوله أو ردُّه:

وهو استفعال من الحسن يطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصُّور والمعاني وإن كان مستقبحًا عند غيره، وليس هذا محلَّ الخلاف أيضًا، فيكون محلُّ الخلاف فيما عدا ذلك.

وقد اختلف المتأخِّرون في التَّعبير عنه، ذكر المُصنِّف منها ثلاثة:

أولها: أنَّه دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته أي: لا يقدر على أن يُعبِّر عنه.

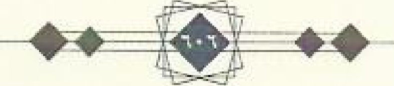
ورُدَّ الاستحسان بهذا التفسير بأنَّه لا بدَّ من ظهور ذلك الدَّليل ليتبيَّن صحَّته من فساده؛ لجواز أن يكون فاسدًا.

الثَّاني: تفسير الكَرخي فإنَّه فسَّر الاستحسان بأنَّه عبارة عن قطع المسألة عن نظائرها في الحكم لوجهٍ أقوى يقتضي العدول عن الأوَّل؛ كتخصيص أبي حنيفة قولَ القائل: مالي صدقة بالمال الزكوي؛ لأنَّ الدَّليل الموجب لوجوب النَّذر اقتضى أن تكون جملةُ أمواله صدقةً، لكن ها هنا دليل يوجب قطعَ المالِ الغيرِ الزَّكوي عن سائر أموالِه في هذا الحكم، وهو قوله تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةً﴾[1]، لكن[2] المرادُ بالمال في الآية الزَّكوي إجماعًا فكذا قول النَّاذر، والجامعُ قرينةُ ذِكرِ الصَّدقةِ مع المال، وهذا الدَّليل أعني النَّصَ أقوى من النَّذر لكونه نصًّا فيثبتُ مقتضاهُ، وهو قطع بعض الأفراد عن هذا الحكم وتخصيصُه بالبعض الآخر، فعلى هذا التَّفسير يكونُ التَّخصيصُ استحسانًا؛ إذ ليس معنى التَّخصيص إلَّا إخراجُ بعض الأفراد، وهذا كذلك، ولو قال المُصنِّف: «فالاستحسان تخصيص» لكان أظهر؛ لأنَّ النِّزاع في الاستحسان.

---

(١) التوبة: ١٠٣.

(٢) في (ق): فإنَّ.



قال: (وَأَبُو الحُسَيْنِ بِأَنَّهُ[1] تَرْكُ وَجْهٍ مِنْ وُجُوهِ الاِجْتِهَادِ غَيْرِ شَامِلٍ شُمُولَ الأَلْفَاظِ لِأَقْوَى يَكُونُ كَالطَّارِئِ، فَخَرَجَ التَّخْصِيصُ، وَيَكُونُ حَاصِلُهُ تَخْصِيصَ العِلَّةِ).

هذا هو التفسير الثَّالث للاستحسان.

قال أبو الحسين البصري [فإن فسره][2] أَنَّه تركُ وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه أقوى من الأوَّل يكون في حكم الطارئ عليه.

أشار بقوله: «تَرْكُ وَجْهٍ مِنْ وُجُوهِ الاِجْتِهَادِ» إلى أنَّ الواقعة التي اجتهد فيها المجتهدون لها وجوه كثيرة واحتمالات متعدِّدة، فيأخذ المجتهدُ بواحد منها، ثمَّ إنَّه يترك ذلك الوجه لما هو أقوى، واحترز بقوله: «غَيْرِ شَامِلٍ شُمُولَ الأَلْفَاظِ» عن تخصيص العُموم.

وقوله: «يَكُونُ كَالطَّارِئِ» يخرج أقوى القياسين، كما إذا وقع فرعٌ بين أصلين، والجامعُ بينه وبين أحد الأصلين أقوى في إثبات حكمه له من جامع بينه وبين أصلٍ آخرَ في إثبات حكمٍ آخرَ له، فإنَّ القياس الأقوى لكونه ليس كالطَّارئ على الأضعف لا يسمَّى استحسانًا، قيل في مثاله: سؤر سباع الطُّيور فإنَّه وقع بين أصلين:

أحدهما: ما يُلاقِي عظمَ الحيوان الطاهر، الثَّاني: سؤر سباع البهائم، فإن قِيسَ على ما يُلاقي عظم الحيوان الطاهر يلزَم طهارتُه، وإن قِيسَ على سؤر بهائم السِّباع يلزمُ نجاستُه، والقياسُ الأوَّلُ أقوى مِن القياس الثَّاني؛ لأنَّ سباع الطُّيورِ تشرب على سبيل الأخذ بالمِنقار الذي هو عَظمُ الحيوانِ الطَّاهر، ثمَّ الابتلاع، أمَّا إذا كان الأقوى كالطَّارئ فحينئذٍ يسمَّى تركُ الوجه الأوَّل لأجل الطَّارئ

(١) من المنهاج ص١٩٠.

(٢) من (ق).



الأقوى استحسانًا، كما أنَّ وجهًا من وجوه الاجتهاد وهو الطَّعم في الأشياء السِّتة، يقتضي عدم المفاضلة في المطعومات ترك في العنب [لوجه أقوى كالطَّارئ على الأول وهو][1] للقياس على العَرايا، فترك عدم المفاضلة في العِنب للقياس على العَرايا استحسانٌ، فعلى هذا يكون حاصلُ معنى الاستحسان تخصيصَ علَّة عدَم المفاضلة ببعض المطعومات، وتخصيصُ العلَّة يعبَّرُ عنه بالنَّقض، وليس ممَّا انفرَدَ به الحنفيَّة.

قال: (الثَّانِي: قِيلَ قَوْلُ الصَّحَابِيِّ حُجَّةٌ، وَقِيلَ: إِنْ خَالَفَ القِيَاسَ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي القَدِيمِ: إِنِ انْتَشَرَ وَلَمْ يُخَالَفْ).

اتَّفق العلماء على أنَّ قول الصحابي ليس حجَّة على مجتهدِي الصَّحابة، وهل حجَّةٌ على غيرهم؟

حكى المُصنِّف فيه أربعةَ مذاهب:

الأول: أنَّه حجَّة مطلقًا، **والثاني**: حجَّة إن خالف القياسَ، **الثَّالث**: حجَّةٌ إن انتشر ولم يخالِفهُ أحد، **والرَّابع**: ليس حجَّة.

هذا على محاذاة المتن، وفيه خبطٌ وخلطُ مسألةٍ بمسألةٍ، يعني هنا مسألتان:

الأُولى: هل قول الصَّحابي حجَّة أم لا؟ فيه ثلاثة أقوال:

(١) حجَّة مطلقًا،

(٢) ليس بحُجَّة مطلقًا،

(٣) حجَّة إن خالف القياس.

واختار المُصنِّف أنَّه ليس بحُجَّة مطلقًا.

المسألة الثَّانية: على تقدير أن لا يكون قول الصَّحابي حجَّة هل يجوز تقليده

---

(١) من (ق).



أم لا؟ فيه ثلاثة أقوال:

(١) لا يجوز مطلقًا،

(٢) يجوز لغير المجتهدين مطلقًا،

(٣) يجوز إن انتشر ولم يظهر خلافه.

والمُصنِّف جعلهما واحدة، وخلط إحداهما بالأخرى، هكذا فصَّله المُحقِّقون في المُطوَّلات.

قال: (لَنَا: قَوْلُهُ تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ﴾(١) يَمْنَعُ التَّقْلِيدَ، وَإِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَى جَوَازِ مُخَالَفَةِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا، وَقِيَاسُ الفُرُوعِ عَلَى الأُصُولِ).

أي: الدَّليل على كونه ليس بحُجَّة مطلقًا: النَّص، والإجماع، والقياس.

* **أمَّا النَّص**: فقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ﴾(٢) أمر بالاعتبار وهو الاجتهاد، وذلك ينافي التَّقليد؛ لأنَّ الاجتهاد هو البحث عن الدَّليل، والتَّقليد هو الأخذ بقول غيره من غير دليل، وفيه نظر؛ لأنَّ القائلين بكونه حجَّةً يمنعون كونه تقليدًا ويجعلونه كسائر الأدلَّة.

* **وأمَّا الإجماع**: فهو أنَّ الصَّحابة أجمَعُوا على مخالَفَةِ بعضهم بعضًا، ولو كان قولُ بعضهم حجَّةً لوقع الإنكارُ على مَن خالَفَه منهم، وهذا الدَّليلُ ليس واردًا على محلِّ النِّزاع فإنَّ محلَّ النِّزاع في غير الصَّحابي.

* **وأمَّا القياس**: فهو أنَّ قول الصَّحابي ليس بحُجَّة على غيره من المجتهدين في أصول الدِّين، فلا يكون أيضًا حجَّة في فروعها، والجامعُ بينهما تمكُّن المجتهدين في الموضعين من الوقوف على الحكم بطريقِه، وهذا القياسُ ضعيفٌ؛ لأنَّ المطلوب في الأصول هو العلمُ والتَّقليدُ لا يفيده، بخلاف الفروع فإنَّ المطلوب

---

(١) الحشر: ٢. (٢) الحشر: ٢.



فيها هو الظَّن، وقد يحصل بتقليد الصَّحابي فيكون حجَّةً في الفروع دون الأصول، والأحسنُ أن يحتجَّ عليه بأنَّ الأصل في الأدلَّة أن لا تختصَّ بقومٍ دونَ قومٍ وأنَّ قولَهم لم يكن حجَّة في زمانهم، فكذلك بعدهم بالاستصحاب.

قال: (قِيلَ: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ»[1]. قُلْنَا: المُرَادُ عَوَامُّ الصَّحَابَةِ).

احتجَّ من قال بأنَّه حجَّة مطلقًا بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «**أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ**»، جعلَ الاهتداء لازمًا للاقتداء بأيِّ واحد كان منهم، فدلَّ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ على كون قولهم حجَّة، وإلَّا لم يكن المقتدِي بهم مهتديًا.

وأجاب المُصنِّف بأنَّ الخطاب مع عوامِّ الصَّحابة لكونه خطابَ مشافهةٍ، فلا يدخل غيرُهم فيه، فعوامُّ الصَّحابة بأيِّ مجتهدين من الصَّحابة اقتدَى يهتدي، وهو صحيح مسلَّم.

قال: (قِيلَ: إِذَا خَالَفَ القِيَاسَ فَقَدِ اتَّبَعَ الخَبَرَ. قُلْنَا: رُبَّما خَالَفَ لِمَا ظَنَّهُ دَلِيلًا وَلَمْ يَكُنْ).

احتجَّ مَن ذهب إلى أنَّه إن خالف القياس كان حجَّةً بأنَّه إذا خالف إنَّما يكون خلافُه لكونه مطَّلعًا على خبرَ فاتَّبعه، وإلَّا كان تاركًا للقياس المأمور به في قوله ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾[2] فانقدح عدالتُه، وذلك باطلٌ، فمخالفته كاشفةٌ عن الخبر الذي هو حجَّةٌ، فقولُه حجَّة لا لذاته، بل لكونه كاشفًا عن حجَّة.

---

(١) قال ابن الملقن في «البدر المنير» (٩/ ٥٨٤): هذا الحديث غريب لم يروه أحد من أصحاب الكتب المعتمدة، وله طرق...

وقال في «تذكرة المحتاج» (٥٧): هذا الحديث رواه عبد بن حميد في مسنده والدارقطني في الفضائل من حديث ابن عمر مرفوعًا، وروي أيضًا من طريق والده عمر بن الخطاب وأبي هريرة وجابر، وكلها معلولة.

قال البزار وقد سئل عن هذا الحديث؟ فقال: منكر، ولا يصح عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

(٢) الحشر: ٢.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قلنا: ربَّما خالفَ لِظنِّه دليلًا ولم يكن**» توضيحه: أنَّه ربَّما خالف القياسَ لشيء ظنَّه دليلًا ولم يكن في الواقع دليلًا، فلا يكون كاشفًا عن حجَّة، ولم يتعرَّض المُصنِّف لقول مَن فصَّل بين المنتشر وغيره؛ لأنَّه تقدَّم القولُ عليه في باب الإجماع.

قال: (**مَسْأَلَةٌ: مَنَعَ المُعْتَزِلَةُ[1] تَفْوِيضَ الحُكْمِ إِلَى رَأْيِ[2] النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالعَالِمِ**).

اختلف العلماء في أنَّه هل يجوز أن يفوِّض الله الحكم إلى رأي النبي أو العالِم بأن يقول له: احكم بما شئت فإنَّك لا تحكم إلَّا بالصَّواب أم لا؟ وعلى تقدير الجواز[3] فهل هو واقع أم لا؟

منع المعتزلة ذلك، وموسى بن عمران جوَّزه، وجوَّز وقوعه، وتوقَّف الشَّافعي في الجواز وهو اختيار المُصنِّف، لأنَّه أجاب عن تمسُّك الفريقين وما جزم بشيء.

قال: (**لِأَنَّ الحُكْمَ يَتْبَعُ المَصْلَحَةَ، وَمَا لَيْسَ بِمَصْلَحَةٍ لا يَصِيرُ مَصْلَحَةً. قُلْنَا: الأَصْلُ مَمْنُوعٌ، وَإِنْ سُلِّمَ فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ اخْتِيَارُهُ أَمَارَةَ المَصْلَحَةِ**).

احتجَّت المعتزلة بأنَّ الحكم تابع لمصالح العباد على ما سبق، فلو فوَّض الحكم إلى رأيه فربَّما حَكَمَ بما ليس بمصلحة، وما ليس بمصلحة لا يصير مصلحة باختياره؛ لأنَّ الحقيقة لا تنقلب باختياره، وإذا حكم بما ليس بمصلحة لم يكن حكمًا شرعيًّا؛ لما عرفت.

وأجاب المُصنِّف بقوله: «**قُلْنَا: الأَصْلُ مَمْنُوعٌ**»، أجاب المُصنِّف بوجهين:

الأوَّل: أنَّه مبنيٌّ على أصل ممنوع وهو وجوب رعاية المصالح.

---

(١) زاد في (ق): من.

(٢) من (ق).

(٣) في (ق): جوازه.



والثَّاني: سلَّمنا ما ذكرتم، لكن لِمَ لا يجوزُ أن يكون اختيارُ العبد الحكمَ أمارةً على وجود المصلحةِ، وكاشفًا عنها بأنَّه لا يختار إلَّا ما فيه المصلحةُ وإن لم يَعلَم بها؛ لأنَّ الله تعالى أخبَر بأنَّه لا يحكم إلَّا بالصَّواب فلزم أن يكون فيه المصلحة.

قال: (وَجَزَمَ بِوُقُوعِهِ مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ؛ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَمَا أَنْشَدَتِ ابْنَةُ النَّضْرِ بْنِ الحَارِثِ: «لَوْ سَمِعْتُ لَمَا قَتَلْتُ»[١]).

استدلَّ موسى بن عمران على الوقوع بأمرين:

الأوَّل: قضية نضر بن الحارث فإنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ لمَّا قتل نضر بن الحارث جاءت قُتيلة بنت الحارث أختُ نضر بن الحارث -وقع في المتن بنت وذلك غلط- وأنشدت قصيدة في مدح الرَّسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وكانت القصيدة قصيدةً غرَّاءَ ذُكرت بجملتها في المُطوَّلات، وكان فيها هذان البيتان:

أمحمدٌ[٢] ولأنت نجلُ نجيبةٍ ... مِن فَحلها والفحلُ فحلٌ مُعرِقُ[٣]
ما كان ضرَّكَ لو مننت وربما ... مَنَّ الفتى وهو المَغيظُ المُحنَقُ[٤]

فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**أَمَا إِنِّي لَوْ سَمِعْتُ شِعْرَهَا مَا قَتَلْتُهُ**».

فقوله هذا يدلُّ على أنَّ الحكم كان مفوَّضًا إلى رأيه؛ إذ لو كان بأمر الله قتلَه، سَمِعَ الشِّعر أو لم يسمع.

والنَّجل بفتح النون وسكون الجيم: النَّسل.

والمُعرِقُ بضم الميم، اسم فاعل مِن: أعرَق إبلَه، إذا انتَجَبَ أي: اختارَ.

---

(١) قال ابن المُلقِّن في «تذكرة المحتاج» (٧٨): هذا ذكره كله ابن إسحاق وغيره، وسمى أخته قتيله. وقال بعض العلماء: قوله: «لو سمعت ما قتلت» لم يثبت لنا بإسناد صحيح.

(٢) كتب بحاشية (ق): قوله: «أمحمد» الهمزة للنداء والتنوين فيه لضرورة الشعر.

(٣) كتب بحاشية (ق): إذا كان الإنسان ذا أصل يقال له صاحب العرق.

(٤) في (ق): المغيظ المختنق.



والمَغِيظُ بفتح الميم من: الغَيظِ، وهو الغضب.

والمُحنَقُ: بضم الميم وفتح النون مِن: أحنق، وهو شِدَّة الغيظِ.

قال: (وَسُؤَالِ الأَقْرَعِ فِي الحَجِّ: أَكُلَّ عَامٍ؟ فَقَالَ: «لَوْ قُلْتُ ذَلِكَ لَوَجَبَتْ»[1]).

الوجه الثَّاني: أنَّ النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ لمَّا خطب النَّاس فقال: «**أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللهَ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الحَجَّ**» فقال الأقرع بن حابس: أكلَّ عام يا رسول الله؟ فسكت رسول الله حتى قالها ثلاثًا فقال: «**لَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجَبَتْ**[2] **وَلَمَا اسْتَطَعْتُمْ**». فهذا أيضًا يدلُّ على أنَّ الأمر فيه كان مفوَّضًا إلى اختياره.

قال: (وَنَحْوِهِ. قُلْنَا: لَعَلَّهَا ثَبَتَتْ بِنُصُوصٍ مُحْتَمِلَةٍ الاِسْتِثْنَاءَ، وَتَوَقَّفَ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ).

أي: ونحو هذين الدَّليلين مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ**»[3]، و«**بِتَأْخِيرِ العِشَاءِ**»[4]، و«**كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ القُبُورِ أَلَا فَزُورُوهَا**»[5]، وقول العباس: إلاَّ الإذخر فقال: «**إِلاَّ الإِذْخِرَ**»[6]، وذلك قريب من عشرة أحاديث وذكر اثنين، وأشار إلى الباقين بقوله: «**وَنَحْوِهِ**».

أجاب المُصنِّف بقوله: «**لَعَلَّهَا ثَبَتَتْ بِنُصُوصٍ مُحْتَمِلَةٍ الاِسْتِثْنَاءَ**». بيانه: أنَّ

---

(١) رواه أبو داود (١٧٢١)، والنسائي (٢٦٢٠)، وابن ماجه (٢٨٨٦) من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. ورواه مسلم (١٣٣٧) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ليس فيه ذكر الأقرع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) كتب بحاشية (ق): فرضية الحج.

(٣) رواه البخاري (٨٨٧)، ومسلم (٢٥٢) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٤) رواه أبو داود (٤٦)، والنسائي (٥٣٤)، وابن ماجه (٦٩٠) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وروى البخاري (٥٧١)، ومسلم (٦٤٢) من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «.. لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالصَّلَاةِ هَذِهِ السَّاعَةَ».

(٥) رواه مسلم (٩٧٧) من حديث بُريدة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٦) رواه البخاري (١٣٤٩)، ومسلم (١٣٥٥).

هذه الصُّور كلها لا تدلُّ على أنَّ الحكم كان مفوَّضًا إلى رأي النبي عَلَيهِ السَّلَامُ؛ لاحتمال أن يكون بنصوص محتملة للاستثناء على وَفْقِ إرادة بعض النَّاس، كأن أوحى الله إليه قبل قتل نضر: «اقتله إلَّا إذا أنشدَتْ أختُه». وأوحى إليه أن اكتب الحجَّ على النَّاس مرَّة إلَّا أن يَسأَلَ أقرعُ وتقول: نعم فإنَّه يجِبُ كلَّ سنة حينئذٍ، وكذلك البواقي.

ولمَّا كان أدلَّة الفريقين ضعيفةً توقَّف الشَّافعي وهو المختارُ، ونحن أشرنا إلى ما هو الحقُّ في التَّفصيل في أول الفصل.



قال: (الكِتَابُ السَّادِسُ

فِي التَّعَادُلِ وَالتَّرَاجِيحِ

وَفِيهِ أَبْوَابٌ).

لمَّا فرَغ المُصنِّف عن الأدلَّة شرع في أحكامها عند تعارض الأدلَّة، فتكلَّم على التَّعادل والتَّراجيح.

وبيانه: أنَّها إذا تعارضت الأدلَّة، فإن لم يكن لبعضها على بعض مزيَّةٌ فهو التَّعادل، وإن كان فهو التَّرجيح، وجعل الكتاب أربعة:

الأوَّل: في التَّعادل، والثَّلاثة الباقية في التَّراجيح؛ وذلك لأنَّ الكلام في التَّراجيح إمَّا أن لا يختصَّ بدليل[1]، وهو البحث من الأحكام الكلِّية، أو يختصّ، وحينئذٍ فالدَّليل الذي يرجح على معارضة إمَّا كتاب أو إجماع أو سُنَّة أو قياس، لكن لا يجري التَّرجيح في الكتاب؛ إذ لا ترجيح لإحدى الآيتين على الأخرى عند تعارضهما إلَّا أن تكون إحداهُما مخصصةً للأخرى أو ناسخةً إياها، وقد سبق الكلام فيهما مع أنَّه أشار إليه في الحكم الرَّابع من الأحكام الكلِّية للتَّراجيح، ولا في الإجماع لأنَّ إجماعًا لا يُعارِضُ إجماعًا آخَرَ؛ إذ لا تعارُضَ بينَهما فإذن التَّرجيح إنَّما يكون لأحدِ الخَبَرينِ على الآخَرِ، أو لأحد القياسين على الآخر، فحينئذٍ انحصرتْ مباحثُ التَّراجيحِ في الأبواب الثَّلاثة، ويلزم منه انحصار الكتاب في الأبواب الأربعة.

---

(١) كتب بحاشية (ق): من الكتاب والسنة والإجماع والقياس.



قال: (البَابُ الأَوَّلُ: فِي تَعَادُلِ الأَمَارَتَيْنِ فِي نَفْسِ الأَمْرِ.

مَنَعَهُ الكَرْخِيُّ، وَجَوَّزَهُ قَوْمٌ، وَحِينَئِذٍ).

اعلَمْ أنَّ التَّعادل بين الدَّليلين القطعيَّين ممتنعٌ؛ لِمَا سنذكُرُه، وكذا بين قطعيّ وظنّيّ؛ لكون القطعيّ مقدَّمًا، أمَّا التَّعادل بين أمارتين أي بين دليلين ظنِّيين فقد اتَّفقوا على جوازه بالنِّسبة إلى نفس المجتهد، واختلفوا في جوازه في نفس الأمر فمنَعَه الكَرخي والإمام؛ لأنَّهما لو تعادلا[1] فإن عمل المجتهد بهما لزم اجتماع المتنافيين، وإن لم يعمل بواحد منهما لزم أن يكون نصبُهما عبثًا، وهو على الله محال، وإن عمل بأحدهما نظر إن عيَّناه[2] له كان تحكُّمًا وقولاً في الدِّين بالتَّشهي، وإن خيَّرناه كان ترجيحًا لأمارة الإباحة على أمارة الحرمة، وقد ثبت بطلانه أيضًا، وذهب الجمهور إلى جواز التَّعادل؛ لأنَّه لا يمتنع أن يخبر أحدُ العَدلَينِ عن وجود شيء، والآخرُ عن عدَمِه.

وأجابوا عن دليل المانعين بأنَّا لا نُسلِّم الحصرَ فيما ذكرتُم من الأقسام؛ فإنَّه بقي قسم رابع، وهو العمل بمجموعهما، وذلك بأن يجعلا كالدَّليل الواحد، فحينئذٍ يقفُ المجتهد أو يتخير، سلَّمنا لكن لا نُسلِّم امتناعَ تركِ العمل بهما والرُّجوعَ إلى غيرهما، والقول بلزوم العبث مبنيٌّ على الحسن والقُبح العقليَّين.

قال: (فَالتَّخْيِيرُ عِنْدَ القَاضِي [وَأَبِي عَلِيٍّ وَابْنِهِ، وَالتَّسَاقُطُ عِنْدَ بَعْضِ الفُقَهَاءِ، فَلَوْ حَكَمَ القَاضِي][3] بِأَحَدِهِمَا مَرَّةً لَمْ يَحْكُمْ بِالأُخْرَى؛ لِقَوْلِهِ عَلَيهِ السَّلَامُ لِأَبِي

(١) في (ق): تعادلنا.

(٢) في (ق): عينا.

(٣) من (ق)، و«المنهاج» ص١٩٤.



بَكْرٍ[1] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لَا تَقْضِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ بِحُكْمَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ»[2].

ثمَّ إذا قلنا بالتَّخيير فوقع هذا التَّعادل للمجتهد فإن كان شيء يتعلَّق به عمِل بما شاء، وإن تعلَّق بغيره فإن كان في استفتاء خَيَّر المجتهد المستفتيَ، وإن كان في حكم فلا يُخيِّر الخَصمين، بل يجب عليه الحكمُ بأحد الأمارتين على التَّعيين؛ لأنَّه منصوب لدفع الخصومات، فلو خيَّر الخَصمَين لم تنقطع الخصومةُ بينهما؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما يختار ما هو أَوْفَقُ لهواه، فعلى هذا[3] لو حكم بإحدى الأمارتين لم يجُز له أن يحكم بالأمارة الأخرى؛ لما روي أنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ قال لأبي بكر: لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين.

قيل[4]: فإن رُوِيَ عن عُمَرَ أنَّه قضى في المسألة الحِماريَّة بحكمين متنافيين وقال: «ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي»[5] فلو لم يجُز لم يقعْ.

قلنا: لعلَّ إحدى الأمارتين كانت راجحةً في ظنِّه في الحكم الأوَّل مرجوحةً في ظنه في الحكم الثَّاني، وفيه نظرٌ؛ لأنَّه نقضُ الاجتهادِ بالاجتهاد بعد اقتران الحُكمِ[6]، وهو غير جائز لما سيجيء.

قلت: ليس هذا من نقض الاجتهاد بالاجتهاد، بل تقرير الاجتهاد الأوَّل وعملٌ بالثَّاني؛ لأنَّه ما حكم بإبطال الحكم الأوَّل، بل قال ذلك على ما قضينا أي: مقرَّر على ما قضينا، فالجواب صحيح.

---

(١) قال الولي العراقي في «تخريج المنهاج» (ق٥أ): كذا قال، وإنما هو لأبي بكرة، والحديث رواه النسائي.

(٢) رواه النسائي (٥٤٢١): «لا يَقْضِيَنَّ أَحَدٌ فِي قَضَاءٍ بِقَضَاءَيْنِ» من حديث أبي بكرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٣) كتب بحاشية (ق): أي: إذا كان مخيرًا بأحد الأمارتين.

(٤) «شرح العبري على المنهاج» (ق١٤٧ب).

(٥) رواه ابن أبي شيبة (٣١٧٤٤)، والدارمي (٦٧١)، والدارقطني (٤١٢٦)، والبيهقي (٦/ ٢٥٥).

(٦) في «شرح العبري على المنهاج»: الحكم بالأول.



قال: (مَسْأَلَةٌ: إِذَا نُقِلَ عَنْ مُجْتَهِدٍ قَوْلَانِ فِي مَوْضِعٍ[1] وَاحِدٍ يَدُلُّ عَلَى تَوَقُّفِهِ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَا احْتِمَالَيْنِ أَوْ مَذْهَبَيْنِ، وَإِنْ نُقِلَ فِي مَجْلِسَيْنِ وَعُلِمَ الْمُتَأَخِّرُ فَهُوَ مَذْهَبُهُ، وَإِلَّا حُكِيَ الْقَوْلَانِ).

هذه المسألة في تعارض القولين المنقولين عن مجتهد واحد، ولا شكَّ أنَّ تعارضهما بالنِّسبة إلى المُقلِّدين كتعارض الأمارتين بالنِّسبة إلى المجتهِدين، ولذلك ذكرها في بابه.

وحاصلُه: إذا نُقل عن مجتهد واحد في حكم واحد قولان متنافيان فله حالتان:

الأُولى: أن يكون ذلك في موضع واحد بأن يقول مثلًا: هذه المسألة فيها قولان، يستحيل أن يكون المراد أنَّهما له في ذلك الوقت؛ لاستحالة اجتماع النَّقيضين، وحينئذٍ ينظر فيه، فإن ذكر عَقِيبَ ذلك ما يدلُّ على تقوية أحدهما؛ مثل أن يقول هذا أشبه، أو يُفرِّعُ عليه فيكون ذلك مذهبه، وإن لم يذكر شيئًا من ذلك فإنَّه يدلُّ على توقُّفه في المسألة؛ لفقدان الرُّجحان عنده، فحينئذٍ قوله: فيها قولان، يحتمل أن يريد بذلك احتمالين على سبيل التَّجوُّز أي: في المسألة احتمال قولين؛ لوجود دليلين متساويين يصلح أن يقول بهما قائلٌ يَقدِرُ على التَّمييز بين الحقِّ والباطل، فسمي ما يصلح أن يقول به مجتهد قولًا [مجازًا باعتبار ما يؤول إليه][2] كما للخمر التي في الدَّنِّ أنَّها مسكرة، ويحتمل أن يريد أنَّ فيها مذهبين لمجتهدين قَبلَه[3]، وإنَّما نصَّ عليهما لئلَّا يظنَّ الذَّاهبُ إلى أحدهما لقوَّته في نظره أنَّه خارقٌ للإجماع، وحينئذٍ لا يكون شيء منهما قولًا له.

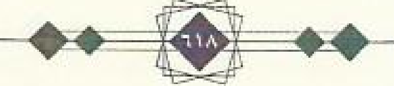
الحالة الثَّانية: أن يكون نقلُ القولين عن المجتهد في مجلسين بأن يَنُصَّ مثلًا في كتاب على إباحة شيءٍ، وينصَّ في آخرَ على تحريمِه، فإن عُلِمَ المتأخِّر منهما

---

(١) في (ق): محل.

(٢) من (ق).

(٣) من (ق).



فهو مذهبُه ويكون الأوَّل منسوخًا، وإلَّا حكي عنه قولان من غير أن يحكم على أحدهما بالرُّجوع.

قال: (وَأَقْوَالُ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَذَلِكَ، وَهِيَ دَلِيلٌ عَلَى عُلُوِّ شَأْنِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي العِلْمِ وَالدِّينِ، وَاللهُ الهَادِي).

قوله: «**كذلك**» إشارة إلى الحالتين المُتقدِّمتين أي: وقع منه التَّنصيص على القولين في مجلسين وفي مجلس واحد، لكن وقوع ذلك في مجلس واحد من غير ترجيح البتَّة منحصر في سبع عشرة مسألةً على ما نقله الشَّيخ أبو إسحاق الشيرازي عن الشَّيخ أبي حامد الإسفرايني، والأقوال المنقولة عن الشَّافعي على الوجهين المُتقدِّمين دليلٌ على علوِّ شأنه في العلم والدين، أمَّا في العلم في الحالة الأُولى، فإنَّ نَقْلَ قولين في موضع واحدٍ فإنَّه يدلُّ على أنَّه كان مشتغلًا طولَ عُمرِه بالطَّلب والفحص والبحث، وأنَّ كلَّ من كان أغوصَ نظرًا وأتمَّ وقوفًا على شرائط الأداءِ كانت الإشكالاتُ الموجبة للتَّوقُّف عنده أكثرَ، وأمَّا في الدِّين، فلأنَّه لمَّا لم يظهر له وجه الرُّجحان صرَّح بعجزه عمَّا هو عاجز عنه ولم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم.

أمَّا الحالة الثَّانية وهو تنصيصه على قولين[1] في محلَّين فوجه دلالته على علوِّ شأنه في العلم أنَّه كان غوَّاصَ النَّظرِ دَقِيقَه محيطًا بالأصول والفروعِ تامَّ الوقوف على شرائط الأدلَّة؛ وذلك لأنَّ مَن كان فيه هذه الصِّفاتُ أكثرَ كانت الإشكالاتُ الموجِبةُ للتَّوقُّف، المنافية لجمود الذِّهن والطَّبع المقتضي للإصرار على وجه واحدٍ طولَ عمره عنده أكثرَ، وأمَّا في الدِّين فلأنَّه على الوجه الأوَّل[2] يدلُّ على أنَّه ما كان مهتمًّا بترويج قوله، بل مطمحُ نظرِه إرشادُ الخلق، فإذا لاح له في الدِّين

(١) كتب بحاشية (ق): له لا لمن قبله.

(٢) في (ق): الثاني. وكتب بحاشيتها: أي القولان له في محلين.



شيءٌ أظهَرَه، وعلى الوجه الثَّاني[1] أنَّه لم يَستَحِي من الاعتراف بعدم العلم عند عدم الظَّفَرِ بوجه يقتضي الرُّجحان، ولم يشتغل بالمداهنة، وذلك صريح في الدِّين.

---

(١) في (ق): الأول. وكتب بحاشيتها: أي القولان ممن قبله.

قال: (البَابُ الثَّانِي: فِي الأَحْكَامِ الكُلِّيَّةِ لِلتَّرْجِيحِ.

التَّرْجِيحُ: تَقْوِيَةُ إِحْدَى الأَمَارَتَيْنِ عَلَى الأُخْرَى لِيُعْمَلَ بِهَا كَمَا رَجَّحَتِ الصَّحَابَةُ خَبَرَ عَائِشَةَ[1] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَلَى قَوْلِهِ: «إِنَّمَا المَاءُ مِنَ المَاءِ»[2]).

عقد المُصنِّف هذا الباب لبيانِ الأحكام الكلِّية للتَّرجيح، وهو الأمور العامَّة لأنواعها بحيث لا يخصُّ فردًا من أفراد الأدلَّة، وجعله مشتملًا على مقدِّمة لبيان ماهيَّة التَّرجيح ومشروعيته، وعلى أربع مسائل.

إذا عرفت ذلك فنقول: التَّرجيح في اللُّغة التَّغليب.

وفي الاصطلاح: ما ذكره المُصنِّف هو تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليعمل بها.

قوله: «أمارتين» احتراز عن القطعيَّينِ أو قطعي وظني؛ إذ لا تعارض بينهما كما ستعرفه.

قوله: «لِيُعْمَلَ بِهَا» احتراز [عما لا يعمل][3] بها، بل ليعلم أنَّها أفصح أو أبلغ، ثمَّ استدلَّ المُصنِّف على اعتبار التَّرجيح ووجوب العمل بالرَّاجح بإجماع الصَّحابة على ذلك، فإنَّهم رجَّحوا خبَر عائشة في التقاء الخِتانين وهو قوله: «إِذَا التَقَى الخِتَانَانِ فَقَدْ وَجَبَ الغُسْلُ» فَعَلْتُهُ أنا ورسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فاغتسلنا[4].

---

(١) رواه الترمذي (١٠٨) وقال: حسن صحيح، والنسائي في «الكبرى» (١٩٤)، وابن ماجه (٦٠٨): «إذا التقى الخِتانان».

(٢) رواه مسلم (٣٤٣) من حديث أبي سعيد الخُدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٣) في (ض): عن أن لا يعلم.

(٤) رواه الترمذي (١٠٨) وقال: حسن صحيح، والنسائي في «الكبرى» (١٩٤)، وابن ماجه (٦٠٨).

على خبرَ أبي هريرة: «إنَّمَا المَاءُ مِنَ المَاءِ»، وذلك لأنَّ أزواج النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خصوصًا عائشة أعلَمُ بفعله في هذه الأمور من الرِّجال الأجانب.

قال: (**مَسْأَلَةٌ: لا تَرْجِيحَ فِي القَطْعِيَّاتِ؛ إِذْ لا تَعَارُضَ بَيْنَ القَطْعِيَّيْنِ، وَإِلَّا لارْتَفَعَ النَّقِيضَانِ وَاجْتَمَعَا**).

هذا هو الحكم الثَّاني من الكلِّيَّة للتَّرجيح وهو أنَّه لا يجزئ التَّرجيح في الأدلَّة القطعيَّة؛ إذ التَّرجيح لا يكون إلَّا بعد التَّعارض وذلك ظاهر، ولا تعارض بينهما؛ إذ لو كان بينهما تعارضٌ، فلم يمكن أن يعمل بأحدهما دون الآخر، وإلَّا يلزمُ التَّرجيح من غير مرجِّح، وحينئذٍ إن لم يعمل بشيء منهما ارتفع النَّقيضان، وإن عمل بهما اجتمع النَّقيضان، وذلك محال وهذا ضعيف، ولقائل أن يقول: يعمل لمرجح[1] بأحدهما إلاَّ أن نقول: لا ترجيح في العلم[2]، وهو ممنوع.

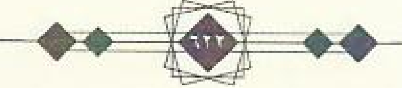
قال: (**مَسْأَلَةٌ: إِذَا تَعَارَضَ دَلِيلَانِ فَالعَمَلُ بِهِمَا مِنْ وَجْهٍ أَوْلَى بِأَنْ يَتَبَعَّضَ الحُكْمُ فَيَثْبُتُ البَعْضُ**).

هذا هو الحكم الثَّالث من الأحكام الكلِّيَة، ومناسبته أنَّا إذا عملنا بالدَّليلين كلٍّ بوجهٍ فقد رجَّحنا كلًّا على آخر من ذلك الوجه، وحاصل المسألة أنَّه إذا تعارض الدَّليلان الظَّنيان فإنَّما نحتاج إلى التَّرجيح، إذ[3] لم يُمكن العمل بكلِّ واحد منهما، فإن أمكن ولو من وجه دون وجه فلا يحتاج ولا يُصار إلى التَّرجيح؛ لأنَّ إعمال الدَّليلين أولى من إهمال أحدهما بالكلِّيَة؛ لأنَّ الأصل في الدَّليلين الإعمال، والعمل بكلِّ واحد من وجه يمكن بثلاثة أنواع:

أحدها: أن ينتقض حكم كلِّ واحد منهما، أي يكون قابلًا للتَّبعيض فيثبت بعضه دون بعض.

---

(١) في (ق): بالمرجح.
(٢) كتب بين الأسطر في (ق): أي: اليقين.
(٣) في (ق): إن.



مثاله: إذا كان مِلك في يدِ اثنين يَدَّعِي كلٌّ أنَّه مِلكُه ولا بيِّنَةَ لأحد، أو لكلِّ واحد منهما بيِّنةٌ فإنَّ الملك بينهما؛ لأنَّ يد كلِّ واحد دليلٌ أنَّه مِلكُه، وكذا الشَّهادة، وعُمِلَ بكلٍّ من وجه، ولا حاجة إلى التَّرجيح، بخلاف ما لم يتبعَّض؛ كالقتل، وحدِّ القذف، فإنَّه لا بدَّ في ذلك من التَّرجيح.

قال: (**أَوْ يَتَعَدَّدُ فَيَثْبُتُ بَعْضُهَا**).

النَّوع الثَّاني ممَّا يمكن الجمع ولا يحتاج إلى التَّرجيح: أن يتعدَّد حكم كلِّ واحد من الدَّليلين، أي: يحتمل أحكامًا فيثبت بعض تلك الأحكام بكلٍّ من الدَّليلين.

مثاله: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**لا صَلاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي المَسْجِدِ**»[1] فإنَّه معارِضٌ لتقريره عَلَيْهِ السَّلَامُ للصَّلاة في غير المسجد، ومقتضى كلِّ واحد منهما متعدِّد؛ فإنَّ الخبر يحتمل نفيَ الصِّحَّة ونفيَ الكمال ونفيَ الفضيلة، وكذا التَّقرير يحتمل ذلك أيضًا فيحمل الخبرُ على نفي الكمال، والتَّقريرُ على ثبوت الصِّحَّة.

قال: (**أَوْ يَعُمُّ فَيُوَزَّعُ؛ كَقَوْلِهِ** عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**أَلا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ الشُّهُودِ؟ فَقِيلَ: نَعَمْ. فَقَالَ: أَنْ يَشْهَدَ الرَّجُلُ قَبْلَ أَنْ يُسْتَشْهَدَ**»[2]، **وَقَوْلِهِ:** «**ثُمَّ يَفْشُو الكَذِبُ حَتَّى يَشْهَدَ قَبْلَ أَنْ يُسْتَشْهَدَ**»[3]، **فَيُحْمَلُ الأَوَّلُ عَلَى حَقِّ الله تعالى وَالثَّانِي عَلَى حَقِّنَا**).

هذا هو النَّوع الثَّالث أن يكون كلُّ واحد من الدَّليلين عامًّا أي مبيِّنًا[4] لحكم عامٍّ في مواردَ متعدِّدة، فيوزع الدَّليلان عليهما، ويحمل كلُّ واحد من الدَّليلين على بعض تلك الموارد، كما مثَّله المُصنِّف بقوله: «خير الشهود ..» إلى آخِره.

---

(١) رواه الدارقطني (١٥٥٢، ١٥٥٣) من حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وضعَّفه النووي في «خلاصة الأحكام» (٢٢٦٣).

(٢) رواه مسلم (١٧١٩) من حديث زيد بن خالد الجُهني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٣) رواه ابن حبان (٥٥٨٦) من حديث جابر بن سَمُرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٤) في (ق): مثبتًا.



قوله: «**بِأَنْ يَتَبَعَّضَ**» متعلِّق بقوله: «**فَالعَمَلُ**».

قال: (مَسْأَلَةٌ: **إِذَا تَعَارَضَ نَصَّانِ وَتَسَاوَيَا فِي القُوَّةِ وَالعُمُومِ، وَعُلِمَ المُتَأَخِّرُ؛ فَهُوَ نَاسِخٌ، وَإِنْ جُهِلَ؛ فَالتَّسَاقُطُ أَوِ التَّرْجِيحُ**).

هذه المسألة معقودةٌ لبيان ترجيح أحد النَّصين المتعارضين على الآخر، وهو الحكم الرَّابع من الأحكام الكلِّية، وحاصلُها أنَّ النَّصين المتعارضين على قسمين:

أحدهما: أن يكونا متساويين في القوَّة والعُموم، **والثَّاني**: أن لا يكونا كذلك.

والمراد بتساويهما في القوَّة: أن يكونا معلومين أو مظنونين، وبتساويهما في العُموم: أن يصدق كلٌّ منهما على ما يصدق عليه الآخر.

والمراد من التَّعارض أعمُّ مِن النَّسخ؛ ولهذا قسمه إليه وإلى غيره.

أمَّا القسم الأوَّل وهو أن يكون متساويين في القوَّة والعُموم ففيه ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يعلم أن أحدهما متأخِّر الورود عن الآخر، ويعلم بعينه، وحينئذٍ يكون ناسخًا للمتقدِّم سواءٌ كانا معلومين أو مظنونين، وسواءٌ كانا من الكتاب أو من السُّنة، أو أحدُهما من الكتاب والآخر من السُّنة، هذا إذا كان قابلًا للنَّسخ، وإن لم يكن قابلًا للنَّسخ فيتساقطان، ويجب الرُّجوع إلى دليل آخرَ، وإن كان الدَّليلان خاصَّين فحكمهما حكم المتساوِيين في القوَّة والعُموم، ولم يذكُرْهُ المُصنِّف؛ لوضوحه.

الثَّاني: أن يجهل المتأخِّر فلم يُعلم عينُه فينظر:

❁ فإن كانا معلومين: فيتساقطان، ويجب الرُّجوع إلى غيرها؛ لأنَّ كلَّ واحد منهما يحتمل أن يكون هو المنسوخُ احتمالًا على السَّواء.

❁ وإن كانا مظنونين: وجبَ التَّرجيح فيعمل بالأقوى، وإن تساوَيا تخيَّر

المجتهدُ، وإليه أشار المُصنِّف بقوله: «وَإِنْ جُهِلَ؛ فَالتَّسَاقُطُ أَوِ التَّرْجِيحُ» يعني التَّساقُطُ إن كانا معلومين والتَّرجيح إن كانا مظنونين.

الحال الثَّالث: أن يُعلم تقاربهما، ولم يذكره المُصنِّف، وقال في «المحصول»[1]: إن كانا معلومين وأمكن التَّخيير فيهما تعيَّن القول به؛ فإنَّه إذا تعذر الجميع لم يبق إلَّا التخيير، ولا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر بقوَّة الإسناد؛ لما عُرف أنَّ المعلوم لا يقبل التَّرجيح، ولا أن يرجح أيضًا بما يرجع إلى الحكم؛ لكون أحدهما للحظر، لأنَّه يقتضي طرح المعلوم بالكلِّية، وإن كانا مظنونين وجب الرُّجوع إلى التَّرجيح فيُعمل بالأقوى، وإن تساويا فالتَّخيير.

قال: (وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا قَطْعِيًّا أَوْ أَخَصَّ مُطْلَقًا عُمِلَ بِهِ، وَإِنْ تَخَصَّصَ مِنْ وَجْهٍ طُلِبَ التَّرْجِيحُ).

شرع يتكلَّم في القسم الثَّاني وهو أن لا يتساويا في القوَّة والعُموم بأن يكون أحدهما قطعيًّا والآخر ظنيًّا، أو لا يتساويا في العُموم بأن يكون أحدهما أخصَّ من الآخر مطلقًا أو من وجه، فحصل في هذا القسم أحوال ثلاثة أيضًا:

الأوَّل: أن يكون أحدهما قطعيًّا والآخر ظنيًّا.

الثَّاني: أن يكون أحدهما أخصَّ مطلقًا والآخر أعمَّ مطلقًا، في هذين القسمين تعيَّن العمل بالقطعي والأخص سواءٌ عُلِم المتأخِّرُ أم لا، ولا فرق بين أن يكون الأخصُّ ظنيًّا أو قطعيًّا.

أمَّا الحالة الثَّالثة: أن يكون بينهما عمومٌ وخصوص من وجه، فحينئذٍ يطلب التَّرجيح ليعمل بالرَّاجح؛ لأنَّ الخصوص مُقتضى الرُّجحان كما تقدَّم، وقد ثبت هنا لكلِّ واحد منهما خصوصٌ من وجه بالنِّسبة إلى الآخر، فحينئذٍ يطلب التَّرجيح بينهما من وجه آخر.

---

(١) «المحصول» (٥/ ٥٤٦).



مثاله: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا**»[1] فإنَّ بينه وبين نهيه [عن الصَّلاة][2] في الأوقات المكروهة عمومًا وخصوصًا من وجه؛ لأنَّ الخبر الأوَّل عامٌّ في الأوقات خاصٌّ في الصَّلاة وهي القضاء، والخبر الثَّاني عامٌّ في الصَّلاة خاصٌّ مخصوص ببعض الأوقات وهو وقت الكراهة؛ فيصار إلى الرُّجحان كما قلنا.

مثاله من الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾[3] مع قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾[4]، فالأولى عامٌّ بالنِّسبة إلى مِلك النِّكاح ومِلكِ خاصٌّ بالأختين، والثَّانية عامٌّ بالنِّسبة إلى الأختين وغيرهما خاصٌّ بمِلك اليمين، ولا فرق في ذلك بين أن يكونا قطعيَّين أو ظنِّيين لكن في الظَّنِّيين يمكنُ التَّرجيحُ بقوَّة الإسناد، والحُكمُ ككونِ أحدهما للحظر، أمَّا في القطعيَّين لا يكون بقوَّة الإسناد، ولا بالحكم كما تقدَّم التَّنبيه عليه.

قال: (**قَدْ يُرَجَّحُ بِكَثْرَةِ الأَدِلَّةِ؛ لِأَنَّ الظَّنَّيْنِ أَقْوَى**).

هذا هو الحكمُ الخامسُ مِن الأحكام الكلِّية، مذهب الشَّافعي: أنَّه يجوز التَّرجيح بكثرة الأدلَّة؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ مِن الدَّليلين يفيد ظنًّا، وإلَّا لم يكن دليلًا؛ لأنَّ أقلَّ مراتب الأدلَّة إفادةُ الظنِّ، وإذا دلَّ دليلٌ واحد على مدلول حَصَلَ ظنٌّ واحدٌ به، ولا شكَّ أنَّ الظَّنين أقوى من ظنٍّ واحد، والعمل بالأقوى أوجب وأولى، لأنَّه أقرب إلى القطع.

قال: (**قِيلَ: يُقَدَّمُ الخَبَرُ عَلَى الأَقْيِسَةِ. قُلْنَا: إِنِ اتَّحَدَ أَصْلُهَا فَمُتَّحِدَةٌ، وَإِلَّا فَمَمْنُوعٌ**).

---

(١) رواه مسلم (٦٨٤) من حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا رَقَدَ أَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ، أَوْ غَفَلَ عَنْهَا، فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا».

(٢) من (ق).

(٣) النساء: ٢٣.

(٤) النساء: ٣.

اعترض الخَصمُ بأنَّا لا نُسلِّم أنَّ كثرة الأدلَّة توجب التَّرجيح، لأنَّه لو كان كذلك لم يجب تقديم الخبر على الأقيسة الكثيرة، لكنَّ الخبر مقدَّم على الأقيسة الكثيرة وإن كانت أدلَّة كثيرة اتِّفاقًا، فدلَّ ذلك على أنَّ الأدلَّة الكثيرة توجب الرُّجحان.

أشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: إِنِ اتَّحَدَ أَصْلُهَا فَمُتَّحِدَةٌ، وَإِلَّا فَمَمْنُوعٌ**» بيانه: أنَّ تلك الأقيسة إن اتَّحد أصلها بأن يعلَّل الحكم فيها بعلَّة واحدة فتلك القياسات في الحقيقة قياس واحد، وحينئذٍ يقدم[1] الخبر الواحد عليها ترجيحًا لدليل على دليل آخر، وذلك جائز اتِّفاقًا، وإن لم تكن الأصول في تلك الأقيسة متَّحدةً، بل عُلِّل الحكمُ بعِلَلٍ متعدِّدة فلا نُسلِّم تقديمَ الخبر عليها، وما ذكرتم من الإجماع على ذلك فممنوعٌ، بل يقدَّم الأقيسة على الخبر.



(١) في (ق): تقديم.



قال: (البَابُ الثَّالِثُ: فِي تَرْجِيحِ الأَخْبَارِ.

وَهُوَ عَلَى وُجُوهٍ:

الأَوَّلُ: بِحَالِ الرَّاوِي، فَيُرَجَّحُ بِكَثْرَةِ الرُّوَاةِ وَقِلَّةِ الوَسَائِطِ، وَفِقْهِ الرَّاوِي، وَعِلْمِهِ بِالعَرَبِيَّةِ وَأَفْضَلِيَّتِهِ وَحُسْنِ اعْتِقَادِهِ، وَكَوْنِهِ صَاحِبَ الوَاقِعَةِ، وَجَلِيسَ المُحَدِّثِينَ، وَمُخْتَبَرًا، وَمُعَدَّلًا بِالعَمَلِ عَلَى رِوَايَتِهِ، وَبِكَثْرَةِ المُزَكِّينَ، وَبَحْثِهِمْ، وَعِلْمِهِمْ، وَحِفْظِهِ، وَزِيَادَةِ ضَبْطِهِ وَلَوْ لِأَلْفَاظِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَدَوَامِ عَقْلِهِ، وَشُهْرَتِهِ وَشُهْرَةِ نَسَبِهِ، وَعَدَمِ الْتِبَاسِ اسْمِهِ، وَتَأَخُّرِ إِسْلَامِهِ).

لمَّا فرَغ من الأحكام الكلِّية للتَّرجيح شرع في ذكر أسبابٍ مرجِّحة وعقدَ لها بابين، بابًا في ترجيح الأخبار، وبابًا في ترجيح الأقيسة.

أمَّا الأخبار فترجَّح بعضُها على بعض بسبعة أوجه:

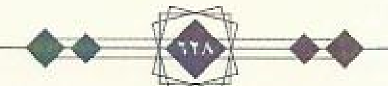
الأوَّل: ما يتعلَّق بحال الرَّاوي، وهي عشرون حالًا وعدَّها في المتن وهو ظاهر.

قال: (الثَّانِي: بِوَقْتِ الرِّوَايَةِ، فَيُرَجَّحُ المُتَحَمِّلُ وَقْتَ البُلُوغِ عَلَى المُتَحَمِّلِ فِي الصِّبَا أَوْ فِيهِ أَيْضًا).

هذا هو الوجهُ الثَّاني من الوجوه السَّبعة، وهو التَّرجيح بوقت الرِّواية، فيرجح الخبر الذي تحمَّله راوِيه وقتَ البلوغ على الخبر الذي تحمَّله راوِيه وقتَ الصِّبا؛ لأنَّ البالغ أكملُ فيحتاطُ في الرِّواية ما لا يحتاط حالَ الصِّبا، وكذا يُرجَّح على الخبر الذي تحمَّله الرَّاوي في زمان الصِّبا والبلوغ، يعني يرجَّح الخبر الذي تحمَّله الرَّاوي في زمان البلوغ على الخبر الذي تحمله راوِيه في زمان الصِّبا والبلوغ معًا[1]، لأنَّه إذا تحمَّله في صِباهُ ربَّما تساهل في ضبطه فيغفُلُ عن شيء

---

(١) من (ق).



منه، ثمَّ إذا تحمَّله مرَّة أخرى في زمان البلوغ فربَّما يعتمد على تحمُّلِه في زمان صباه فلا يضبط فيغفُلُ عمَّا غفَلَ في المرة الأُولى، بخلاف مَن تحمَّل في زمان البلوغ فقط، فإنَّه يحتاط في ضبطه.

قال: (الثَّالث: **بِكَيْفِيَّةِ الرِّوَايَةِ، فَيُرَجَّحُ الْمُتَّفَقُ عَلَى رَفْعِهِ وَالمَحْكِيُّ بِسَبَبِ نُزُولِهِ، وَبِلَفْظِهِ، وَمَا لَمْ يُنْكِرْهُ رَاوِي الأَصْلِ**).

الوجه الثَّالث من الوجوه السبعة: التَّرجيح بكيفية الرِّواية، وهو أمور أربعة:

الأوَّل: يرجح الخبر المتَّفق على رفعه إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على الخبر الذي اختلف في رفعه إليه عَلَيْهِ السَّلَامُ، أو كونه موقوفًا على الصحابي.

الثَّاني: الخبر المحكيُّ مع سبب وروده على الذي لا يكون كذلك.

الثَّالث: أن يكون الخبرُ محكيًّا بلفظ الرَّسول عَلَيْهِ السَّلَامُ على الخبر المحكي بمعناه؛ للاتفاق على قبول الأوَّل دون الثَّاني.

الرَّابع: أن لا يكون الأصل في أحد الخبرين مُنكِرًا لرواية الفرع عنه، وفي الآخرِ يكون مُنكِرًا، وفي قبول الخبر الذي أنكره الأصلُ تفصيلٌ، وذلك أنَّ جزم الأصلِ بالإنكار لا يُقبَلُ سواءٌ جزَمَ الفرعُ[1] بالرِّواية أم لا، وإن تردَّد الأصل فإن جزَمَ الفرعُ بالرِّواية قُبِلَ، وإن تردَّد الفرعُ أيضًا فلا يُقبَلُ.

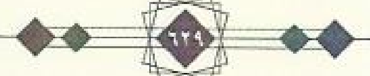
قال: (**الرَّابِعُ: بِوَقْتِ وُرُودِهِ، فَيُرَجَّحُ المَدَنِيَّاتُ، وَالْمُشْعِرُ بِعُلُوِّ شَأْنِ الرَّسُولِ، وَالْمُتَضَمِّنُ لِلتَّخْفِيفِ، وَالْمُطْلَقُ، وَالْمُؤَرَّخُ بِتَارِيخٍ مُضَيَّقٍ، وَالْمُتَحَمَّلُ فِي الإِسْلَامِ**).

الوجه الرَّابع من الوجوه السَّبعة: التَّرجيح بوقت ورودِ الخبر، والمُصنِّف ذكر ستَّة:

الأوَّل: أن يكون أحدُ الخبرين مدنيًّا والآخَرُ مكيًّا، فيرجح المدنيُّ على الخبر المكيِّ.

---

(١) في (ق): بالوقوع.



الثَّاني: الخبرُ المشعر بعلوِّ شأن الرَّسول راجحٌ على الخبر الذي ليس كذلك؛ إذ الظَّاهر تأخُّرُ المشعرِ بعُلُوِّ شأنه؛ لأنَّ علوَّ شأنِه كان في آخر أمره.

الثَّالث: الخبر المُتضمِّن للتَّخفيف على المتضمِّن للتَّغليظ؛ لأنَّ المُخفَّف أظهَرُ تأخُّرًا؛ لأنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ كان يغلظ في أول أمره رفعًا للعادات الجاهلية ويَميلُ للتَّخفيف آخِرَه.

قال في «المحصول»[1]: وهذا ضعيف؛ لأنَّه ما يُغلِظُ إلاَّ عند علوِّ شأنه، وهو آخر زمانه فيكون التَّغليظ متأخِّرًا، فيكون راجحًا، ولهذا أوجب العباداتِ شيئًا فشيئًا وحرَّم المحرَّماتِ كذلك.

الرَّابع: الخبر المرويُّ مطلقًا راجحٌ على الخبر المرويِّ في وقتٍ متقدِّمٍ؛ لاحتمال التَّأخُّر في المُطلَق دون المُتقدِّم.

الخامس: الخبرُ المؤرَّخُ بتاريخ مضيَّقٍ راجحٌ عن الخبر الخالِي عن التَّاريخ؛ لأنَّ المؤرَّخَ بتاريخ مضيَّق أظهَرُ تأخُّرًا.

مثاله: أنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ صلَّى في مَرَضِه الذي توفِّي فيه قاعدًا وهم قيام، وهو يقتضي اقتداءَ القائم بالقاعد، وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**إِذَا صَلَّى الإِمَامُ جُلُوسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا**»[2]، وهو مقتضى عدمِ جوازِ اقتداءِ القائمِ بالقاعدِ، فالأوَّل راجح لما قلناه.

السَّادس: إذا أسلم راويانِ في وقت واحد كإسلام خالد وعمرو بن العاص وعُلِمَ أنَّ أحدَهما تحمَّل الحديث بعد إسلامه فإنَّ خبرَه راجحٌ على الخبر الذي لا يُعلَمُ هل تحمّل في حال الإسلام أم في حال كفرِه.

قال: (**الخَامِسُ: بِاللَّفْظِ، فَيُرَجَّحُ الفَصِيحُ لا الأَفْصَحُ، وَالخَاصُّ وَغَيْرُ المُخَصَّصِ، وَالحَقِيقَةُ، وَالأَشْبَهُ بِهَا، وَالشَّرْعِيَّةُ، ثُمَّ العُرْفِيَّةُ، وَالمُسْتَغْنِي عَنِ**

(١) «المحصول» (٥/ ٥٧١).

(٢) رواه البخاري (٦٨٨)، ومسلم (٤١٢) من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

الإِضْمَارِ، وَالدَّالُّ عَلَى المُرَادِ مِنْ وَجْهَيْنِ، وَبِغَيْرِ وَسَطٍ، وَالمُومِئ إِلَى عِلَّةِ الحُكْمِ، وَالمَذْكُورُ مُعَارِضُهُ مَعَهُ، وَالمَقْرُونُ بِالتَّهْدِيدِ).

الوجه الخامس من الوجوه السبعة: التَّرجيح بحسَب لفظ الخبر، والمذكور من الوجوه العائدة إليه اثنا عشر وجهًا:

الأوَّل: ترجيح الخبر الفصيح على الخبر الرَّكيك؛ لأنَّ الأوَّل مقبول اتِّفاقًا والثَّاني مختلف فيه؛ وذلك لأنَّ النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ كان أفصح العرب، فغير الفصيح لا يناسب كلامه لكن لا يُقدَّم الخبر الأفصح على الفصيح؛ لأنَّ المُتكلِّم الفصيح لا يجب استواءُ كلامه.

الثَّاني: يرجَّح الخبر الخاصُّ على الخبر العام؛ لما مرَّ.

الثَّالث: يرجَّح الخبرُ العامُّ الباقي على عمومه على الخبر العام المُخصَّص؛ لأنَّ الأوَّل حقيقةٌ والثَّاني مجاز.

الرَّابع: يرجَّح الخبر المستعمل بطريق الحقيقة على المستعمل بطريق المجاز.

الخامس: يرجَّح الخبر الأشبه بالحقيقة على غير الأشبه إذا كانا مجازَين؛ لأنَّ المجاز خلافُ الأصل، فالأشبه أقلُّ مخالفةً للأصل.

مثاله: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**لا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ**»[1]، فالحقيقة في الصِّفة نفي حقيقة الصَّلاة، فحينئذٍ يكون حملُه على عدم الصِّحَّة راجحًا على حمله على عدم الفضيلة؛ لأنَّ الصَّلاة الغيرَ الصَّحيحة كالمعدومة، بخلاف الصَّلاة التي لا فضيلة لها.

السَّادس: إذا كان لفظُ أحدِ الخبرين يدلُّ على المراد بالوضع الشَّرعي أو العُرفي والآخر باللُّغوي يرجَّح الخبر الدَّال بالوضع الشَّرعي.

---

(١) رواه البخاري (٧٥٦)، ومسلم (٣٩٤) من حديث عُبادة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ».



السَّابع: يرجَّح الخبر المستغني عن الإضمار على المحتاج إليه؛ لِما عرفت أنَّ الإضمار خلافُ الأصل.

الثَّامن: يرجَّح الخبر الدَّال على المراد من وجهين على الخبر الدَّال عليه بوجه واحد؛ لأنَّ الظن الحاصل من وجهين أقوى من الحاصل من وجه واحد.

التَّاسع: يرجَّح الخبر الدَّال على المراد بغير واسطة على الدَّال بواسطة؛ لأنَّ قلَّة الوسائط تدلُّ على قلَّة الاحتمال، وقلَّة الاحتمال سبب الرُّجحان.

مثاله: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**الأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا**»[1] مع قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ**»[2]؛ فإنَّ الأوَّل يدلُّ على صحَّة نكاحها إذا نكحت نفسها بإذن وليِّها كما يقول أبو حنيفة.

والثَّاني: دلَّ على بطلانه كما يقول الشَّافعي ولكن بواسطة، وذلك لأنَّه يدلُّ على البطلان عند عدم الإذن، وإذا بطل ذلك بطل أيضًا عند الإذن؛ للاتِّفاق عند الإمامين على عدم الفصل، يعني عند أبي حنيفة نكاحها صحيح عند الإذن وعدمه، وعند الشَّافعي باطل كذلك.

العاشر: يرجَّح الخبر الذي دلَّ على الحكم مع الإشارة إلى علَّته على الخبر الذي ليس كذلك؛ لأنَّ الأوَّل يُنبِّه على حِكمة الحُكم بخلاف الآخر؛ لأنَّ الطِّباع إلى معرفة الحِكمة أَمْيَلُ.

الحادي عشر: يرجَّح الخبرُ الذي ذُكر معه معارِضُه؛ كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا**»[3] على ما ليس كذلك؛ لأنَّ ذِكرَ المعارِضِ

---

(١) رواه مسلم (١٤٢١) من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٢) رواه أبو داود (٢٠٨٣)، والترمذي (١١٠٢)، والنسائي في «الكبرى» (٥٣٧٣)، وابن ماجه (١٨٧٩)، وابن حبان (٤٠٧٤) من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا. وقال الترمذي: حديث حسن.

(٣) رواه مسلم (٩٧٧) من حديث بُريدة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

معه يدلُّ على ترجيحه؛ لاعتقادِ تأخيرِه عن الخبر الدَّالِّ على النَّهي فيكون ناسخًا للنَّهي مرَّة، واعتقادُ تأخيرِ النَّهيِ يقتضي النَّسخَ مرَّتينِ، فالأوَّل أَوْلَى.

الثَّاني عشر: المقرونُ بالتَّهديد أو تهديدُه أكثر يُرجَّح على الخبر الذي ليس كذلك؛ لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**مَنْ صَامَ يَوْمَ الشَّكِّ فَقَدْ عَصَى أَبَا القَاسِمِ**»[1]؛ لأنَّ اقترانه بالتَّهديد يدلُّ على تأكُّد الحكم.

قال: (**السَّادِسُ: بِالحُكْمِ، فَيُرَجَّحُ المُبْقِي لِحُكْمِ الأَصْلِ، لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَتَأَخَّرْ عَنِ النَّاقِلِ لَمْ يُفِدْ، وَالمُحَرِّمُ عَلَى المُبِيحِ؛ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا اجْتَمَعَ الحَرَامُ وَالحَلَالُ إِلَّا وَغَلَبَ الحَرَامُ عَلَى الحَلَالِ»[2]، وَلِلاِحْتِيَاطِ، وَيُعَادِلُ المُوجِبَ، وَمُثْبِتُ الطَّلَاقِ وَالعَتَاقِ؛ لِأَنَّ الأَصْلَ عَدَمُ القَيْدِ، وَنَافِي الحَدِّ، لِأَنَّهُ ضَرَرٌ؛ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ادْرَؤُوا الحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ»[3]**).

الوجه السَّادس: التَّرجيح العائد إلى الحكم وهو أربعة:

الأوَّل: يرجح الخبرُ المُبقِي لحكم الأصل وهو البراءة الأصلية على الخبر

---

(١) رواه أبو داود (٢٣٣٤)، والترمذي (٦٩٤)، والنسائي (٢١٨٨)، وابن ماجه (١٦٤٥)، وابن خزيمة (١٩١٤)، وابن حبان (٣٥٨٥) من حديث عمار رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(٢) لم أجده مرفوعًا، وقال ابن حجر في «الدراية» (٢/ ٢٥٤): وهو حديث يجري على الألسنة ولم أجده مرفوعًا.

وقال المُناوي في «الفتح السماوي» (٢/ ٤٧٥): قال الولي العراقي: لا أصل لهذا الحديث، وقال الزَّركشي: هذا الحديث لا يعرف مرفوعًا. اهـ.

قلت: رواه عبد الرزاق في «مصنفه» (١٢٧٧٢) موقوفًا على ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بسند ضعَّفه البيهقي في «السنن» (٧/ ١٦٩).

(٣) رواه الترمذي (١٤٢٤) من حديث أم المؤمنين عائشة، ورجح وقفَه، وقال: وفي الباب عن أبي هريرة، وعبد الله بن عمرو.

وضعفه ابن حجر في «الدراية» (٢/ ٩٤)، والألباني في «إرواء الغليل» (٢٣٥٥).



النَّاقل، لأنَّه لو لم يتأخَّر لم يكن المقرَّرُ لبقاء الأصل مُفِيدًا؛ لأنَّ البقاء حينئذٍ يكون مستفادًا من العقل فيلزم إهمالُه، وهو منتفٍ بالأصل، وإذا كان متأخّرًا عن النَّاقل يكون راجحًا عليه.

مثاله: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ**»[1] مع قوله: «**إِنَّمَا هِيَ بَضْعَةٌ مِنْكَ**»[2].

الثَّاني: يُرجَّحُ الخبرُ الذي دلَّ على التَّحريم على الذي دلَّ على الإباحة؛ لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**مَا اجْتَمَعَ الحَلَالُ وَالحَرَامُ إِلَّا وَغلَبَ**[3] **الحَرَامُ الحَلَالَ**»، وللاحتياط للوقوع في الحرام.

الثَّالث: المُحرِّمُ يعادِلُ الموجِبَ؛ لأنَّ المُحرَّم يستدعي فِعلُه الذَّم، والمُوجَب يستدعِي تركُه الذَّمَ فاستويا، والموجِبُ راجح على المُبيحِ إجماعًا فكذا المُحرِّم، هذا إذا قُرِئ: «تعادُلِ الموجبِ» بصيغة المصدر والجرِّ؛ حتى يكون وجهًا ثالثًا على تقديم المُحرِّم، والأحسن أن يقرأ بلفظ المضارع، ونصب «الموجب» أي يُعادل المُحرِّمُ الموجِبَ حتى يكون جوابَ سؤالٍ، كأنه لمَّا قيل: المُحرِّمُ يرجح على المبيح، قيل: ما حكمه مع الموجب؟ يُقال: يعادِلُ الموجِبَ.

الثَّالث: يرجَّح الخبر المثبت للطَّلاق أو العتاق على الخبر النَّافي لهما؛ لأنَّ الأصل عدم قيد النِّكاح وقيدِ المِلكِ.

الرَّابع: الخبر النَّافي للحدِّ على مثبته؛ لأنَّ الحدَّ ضررٌ والضَّرر منتفٍ، ولأنَّ

---

(١) رواه أبو داود (١٨١)، والترمذي (٨٢)، والنسائي (٤٤٧)، وابن ماجه (٤٧٩)، وابن حبان (١١١٦) من حديث بُسْرَةَ بنت صَفْوَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(٢) رواه أبو داود (١٨٢)، والترمذي (٨٥)، والنسائي (١٦٥)، وابن حبان (١١٢٠) من حديث طلق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٣) في (ق): غلب.

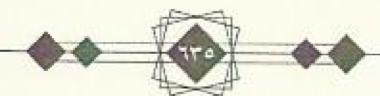
النَّافِي أورث شبهةً في الحدِّ فيكون مدروءًا[1]؛ لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**ادْرَؤُوا الحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ**».

قال: (السَّابِعُ: بِعَمَلِ أَكْثَرِ السَّلَفِ).

الوجه السَّابع: وهو آخر الوجوه المرجِّحة: يُرجح الخبر بعمل أكثر السَّلف بمقتضاه، إذا عمل أكثر السَّلف بمقتضاه وجبَ ترجيحُه؛ لأنَّ الأكثر يوافِق للصَّواب.



(١) كتب بين الأسطر في (ق): أي: مدفوعًا.



قال: (الْبَابُ الرَّابِعُ: فِي تَرَاجِيحِ الأَقْيِسَةِ.

وَهِيَ بِوُجُوهٍ:

الأَوَّلُ: بِحَسَبِ العِلَّةِ، فَيُرَجَّحُ المَظِنَّةُ، ثُمَّ الحِكْمَةُ، ثُمَّ الوَصْفُ الإِضَافِيُّ، ثُمَّ العَدَمِيُّ، ثُمَّ الحُكْمُ الشَّرْعِيُّ، وَالبَسِيطُ، وَالوُجُودِيُّ لِلْوُجُودِيِّ، ثُمَّ لِلْعَدَمِيِّ، ثُمَّ العَدَمِيُّ لِلْعَدَمِيِّ).

يعني الباب الرَّابع: في بيان تراجيح الأقيسة بعضها على بعض، وهي تقع بوجوه خمسة:

الأوَّل: ما يكون بحسب ماهيَّة العلَّة.

اعلم أنَّك عرفتَ أقسام العلَّة مِن كونها حقيقية أو إضافيَّة وجوديَّة أو عدميَّة بسيطة أو مركَّبة إلى غير ذلك، فتقع التَّراجيح بحسب ذلك، فعقد هذا الباب لبيان تراجيحها.

أمَّا التَّراجيح العائدةُ إلى اعتبارِ وجودِها وعَدَمِها في ذاتها فنقولُ: يُرجح التَّعليل بالمظنَّة كالسَّفر على التَّعليل بالحِكمة كالمشقَّة؛ لأنَّ التَّعليل بالمظنَّة متَّفقٌ عليه، بخلاف التَّعليل بالحكمة، ثمَّ ترجيح التَّعليل بالحكمة الوجوديَّة على التَّعليل بالوصف العدمي؛ لأنَّ العلم بالعدم لا يدعو إلى شرع الحكم إلَّا للعلم باشتماله على نوع من المصلحة، فالداعي إلى شرع الحكم هو المصلحة لا العدمُ، فلا مدخَلَ للعدم في التَّعليل، وعُلِمَ من ذلك رجحان التَّعليل بالحكمة الحقيقية على التَّعليل بالأوصاف الإضافيَّة لكونها عدميَّة، ثمَّ يُرجح التَّعليلُ بالعدم على التَّعليل بالحُكمِ الشَّرعي، لأنَّه أشبهُ بالصِّفات الحقيقيَّة من حيث أنَّ اتِّصاف الشَّيءِ به لا

يحتاج إلى شرع، بخلاف الحكم الشَّرعي، ثمَّ يرجح[1] التَّعليل بالحكم الشَّرعيِّ على التَّعليل بالوصفِ المقدَّرِ؛ كرقبةِ ولدِ المغرور الموجبةِ للغرامة؛ لأنَّ التَّعليلَ بالحكم الشَّرعي محقَّقٌ واقعٌ على وَفْقِ الأصول من حيث كونُه من الأمور المحقَّقة، بخلاف الوصف المقدَّر فإنَّه من الأمور المقدَّرة.

وأمَّا العائدة إلى بسط العلَّة وتركها فيترجَّح بالوصف البسيط على التَّعليل بالوصف المُركَّب، إمَّا لأنَّ البسيط أسهلُ إثباتًا، أو لكونِ التَّعليل به متَّفقًا عليه.

وأمَّا العائدةُ إلى وجود العلَّة وعدمها باعتبار وجود الحكم المعلَّل بها وعدمه أربعة أقسام: العلَّة والحكم كلاهما وجوديَّان أو عدميَّان أو أحدهما وجودي والآخر عدمي، فيرجح تعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي على تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي، وعلى تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي؛ لأنَّ العلِّية والمعلوليَّة وصفان وجوديَّان يقتضيان كونَ الموصوفِ بهما وجوديًّا، وفيه نظرٌ؛ لأنَّ العِلِّيَّة والمعلوليَّة من الإضافيَّة وهي عدميَّة، ثمَّ تعليلُ الحكمِ العدميِّ بالوصف العدميِّ على القسمين الآخرين أي أحدهما وجودي والآخر عدمي للمناسبة.

قال: (الثَّانِي: بِحَسَبِ دَلِيلِ العِلِّيَّةِ، رُجِّحَ بِالنَّصِّ القَاطِعِ، ثُمَّ الظَّاهِرُ، اللَّامُ، ثمَّ «إِنَّ»، وَالبَاءُ، ثُمَّ بِالمُنَاسَبَةِ الضَّرُورِيَّةِ الدِّينِيَّةِ، ثُمَّ الدُّنْيَوِيَّةِ، ثُمَّ التِي فِي حَيِّزِ الحَاجَةِ).

الوجه الثَّاني من الوجوه الخمسة في بيان التَّراجيح الحاصلة بحسب دليل العلَّة، وهو الطُّرق الدَّالة على علِّية الوصف في الأصل، وهي حسب ما أورده المُصنِّف: إمَّا عقلية وإمَّا نقلية، والنَّقلية إمَّا نصٌّ أو إيماء، والنَّص إمَّا قاطع لا يحتمل الغير وإمَّا ظاهرٌ يحتمل الغير احتمالًا مرجوحًا، والعقليَّة الخمسة الباقية وهي المناسبة والدَّوران والسَّبْر[2]، والشَّبهُ والطَّرد، ولم يذكر الإجماع من النَّقلية وتنقيح المناط من العقليَّة ودليل تقديم بعضها على بعض ظاهر.

---

(١) من (ق).

(٢) كتب بحاشية (ق): هو الامتحان.



قال: (الأَقْرَبُ اعْتِبَارًا فَالأَقْرَبُ).

أي: أقرب اعتبارًا على ما أبعد اعتبارًا، والقرب إلى الاعتبار:

❁ إمَّا بحسب ذات الوصف الذي يناسب نوعُه نوعَ الحكم فإنَّه أقرب اعتبارًا في الشَّرع من الوصف الذي نوعه جنس الحكم، ومن الوصف المناسب جنسه القريب للجنس القريب للحكم؛ فإنَّه أقرب اعتبارًا في الشَّرع من الوصف المناسبِ جنسُه البعيدُ لجنسِ الحكمِ، واعتُبِرَ القُربُ والبُعدُ في جنس الحكم أيضًا.

❁ وإمَّا أن يكون بحسَبِ صِفَتِه؛ كالوصف الذي يناسب الحكمَ مناسبةً جليَّةً، والمناسبةُ الجليَّة: أن يلتفت الذِّهنُ إليه عند سماعه؛ كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا يَقْضِي القَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ»[1]؛ فإنَّ الذِّهن يلتفتُ عند سماعه إلى أنَّه مناسبٌ للحكم لعدم استيفاء الفكر، فإنَّه أقرب إلى اعتبار الشَّرع [من الوصف المناسب الخفي الذي لا يلتفت الذِّهن إليه عند سماعه.

❁ وإمَّا أن يكون باعتبار أمور خارجيَّة؛ كالوصف الذي تأيَّدت مناسبته للحكم، إمَّا بسائر الطُّرق كالإيماء والدَّوران والسَّبر وغيرها؛ فإنَّه أقرب إلى اعتبار الشَّرع][2] ممَّا لا يكون كذلك ويرجع حاصله إلى التَّرجيح بكثرة الأدلَّة أو بالخلوِّ عن المعارض.

قال: (ثُمَّ الدَّوَرَانُ فِي مَحَلٍّ، ثُمَّ فِي مَحَلَّيْنِ).

الدَّوران قد يكون في محلٍّ كالسُّكْر في ماء العِنب مع الحُرمة وجودًا في الخمر وعدمًا في الخلِّ، وقد يكون في محلَّين كدوران وجوب الزَّكاة وجودًا في الذَّهب وعدمًا في الثِّياب.

قال: (ثُمَّ السَّبْرُ، ثُمَّ الشَّبَهُ، ثُمَّ الطَّرْدُ، ثُمَّ الإِيمَاءُ).

---

(١) رواه البخاري (٧١٥٨)، ومسلم (١٧١٧) من حديث أبي بكرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لَا يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ».

(٢) من (ق).

أي: يرجِّح قياسٌ تثبت[1] عليَّة وصفه [بالسَّبر على ما ثبت علِّية وصفه][2] بالشَّبه؛ إذ من السَّبر ما يعتبر في الشَّرعيَّات والعقليَّات وفاقًا بخلاف الشَّبه، ثمَّ يرجح ما يثبت علِّية وصفه بالشَّبه على ما يثبت بالإيماء؛ لأنَّ الشَّبه له مناسبة مع الحكم ولو بالتَّبع، بخلاف الإيماء فإنَّ ترتُّب الحكم على الوصف لا يوجب كونَه مناسبًا، ثمَّ يرجِّح الإيماءُ على الطَّرد لكون الثَّابت بالإيماء ثابتًا في جميع الموارد بخلاف الطَّرد.

قال: (الثَّالِثُ: بِحَسَبِ دَلِيلِ الحُكْمِ، فَيُرَجَّحُ النَّصُّ، ثُمَّ الإِجْمَاعُ، لِأَنَّهُ فَرْعُهُ).

الوجه الثَّالث من وجوه التَّرجيح الحاصلة بحسب دليل حكم الأصل فنقول: دليل حكم الأصل في القياسين إذا كان قطعيًّا امتنع التَّعارضُ فيهما؛ لِما عرفت أن لا تعارض بين القطعيين وإن كان أحدهما قطعيًّا والآخر ظنيًّا تعيَّن العملُ بالقطعي، وإن كانا ظنِّيين فإن كانا كتابًا أو سنَّة أو إجماعًا فلا بدَّ مِن التَّرجيح، ولا يكونُ دليلُ حكمِ الأصل قياسًا لما سبق امتناعه.

إذا عرفت هذا فنقول: يُرجَّح القياس الذي يثبت حكمُ أصلِه بالنَّص على الذي بالإجماع؛ لأنَّ النَّص يقدَّم على الإجماع.

قال: (الرَّابِعُ: بِحَسَبِ كَيْفِيَّةِ الحُكْمِ، وَقَدْ سَبَقَ).

هذا هو الوجه الرَّابع من الوجوه الخمسة في التَّرجيح الحاصل بحسب كيفيَّة الحكم، وقد سبق مباحث ذلك، فيرجِّح القياس المبقِي للبراءة الأصليَّة على النَّاقل، والمُحرِّم على المُبيح، والمثبت للطَّلاق والعتاق على النَّافي لهما، ودارِئ الحدود[3] على المثبت، والمُحرِّمُ والموجبُ سِيَّانِ.

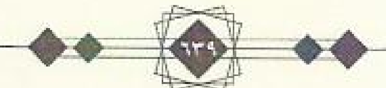
قال: (الخَامِسُ: مُوَافَقَةُ الأُصُولِ فِي العِلَّةِ أَوِ الحُكْمِ، وَالِاطِّرَادُ فِي الفُرُوعِ).

---

(١) في (ق): ثبت.

(٢) من (ق).

(٣) في (ق): الحد.



هذا هو الوجه الخامس من الوجوه الخمسة في التَّراجيح الحاصلة بحسب محلِّ العِلَّة وهو إمَّا الأصل أو الفرع، أمَّا الأصل فالكلام إمَّا في علَّته أو في حكمه:

۞ أمَّا الكلام في العِلَّة فنقول: يرجح القياس الذي يوافق علَّةُ أصلِه أصولًا كثيرةً في الشَّرع على ما لا يوافقها؛ لأنَّ موافقة كلِّ أصل دليلٌ مستقلٌّ على صحَّة التَّعليل بها، ولا شكَّ أنَّ الظَّن يقوَى بكثرة الأدلَّة.

۞ وأمَّا الكلام في الحكم فيرجَّح القياس الذي يوافق حكمُ أصلِه الأصولَ الشَّرعيَّة على الذي لا يوافق؛ لأنَّ الأوَّل متَّفق عليه دون الثَّاني، وأمَّا الفرع فيرجَّح القياس الذي يكون العلَّةُ في فرعِه مطردةٌ، أي: مثبتة للحكم في كلِّ الفروع على القياس الذي لا تكون العلَّة فيه مطَّردة، بل مثبتة للحكم في بعض الفروع دون بعض؛ لأنَّ العلَّة المطردة مجمع عليها دون المنقوضة.



قال: (الكِتَابُ السَّابِعُ

فِي الِاجْتِهَادِ وَالإِفْتَاءِ

وَفِيهِ بَابَانِ:

البَابُ الأَوَّلُ: فِي الِاجْتِهَادِ.

وَهُوَ اسْتِفْرَاغُ الجُهْدِ فِي دَرْكِ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ.

وَفِيهِ فَصْلَانِ:

الفَصْلُ الأَوَّلُ: فِي المُجْتَهِدِ، وَفِيهِ مَسَائِلُ).

الاجتهاد: هو السَّعي في حمل شيء ثقيل، يقال: اجتهد في حمل حجر الرَّحى، ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة، مأخوذ من: الجَهد، بفتح الجيم وضمها المشقَّة.

واصطلاحًا: ما ذكره المُصنِّف: استفراغ الجهد في درك الأحكام الشَّرعية.

فقوله: «اسْتِفْرَاغُ الجُهْدِ» جنس قوله: «فِي دَرْكِ» احتِراز عن استفراغ الجهد في فعل من الأفعال، والدَّرك يشمل القطعي والظَّني.

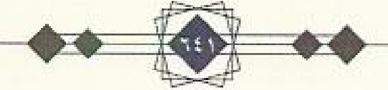
قوله: «الأَحْكَامِ» احتِراز عن درك غيرها من التَّصوُّرات.

قوله: «الشَّرْعِيَّةِ» احتِراز عن غير الشَّرع من العقليَّات والحِسِّيات واللُّغويَّات، الأحكام الشَّرعية يتناول الأصولية والفروعية، إلَّا أن يُراد ما ذكر في أول الكتاب خطاب الله تعالى المتعلِّق بأفعال المُكلَّفين بالاقتضاء أو التَّخيير، وقد سبق تحقيقه هنالك.

قال: (الأُولَى: يَجُوزُ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ يَجْتَهِدَ؛ لِعُمُومِ: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟﴾[1]، وَوُجُوبِ العَمَلِ بِالرَّاجِحِ، وَلِأَنَّهُ أَشَقُّ وَأَدَلُّ عَلَى الفَطَانَةِ فَلَا يَتْرُكُهُ).

---

(١) الحشر: ٢.



اختلفوا في أنَّه هل يجوز له عَلَيْهِ السَّلَامُ أن يجتهد في الأحكام ويحكم به أم لا؟

ذهب الشَّافعي والمُحقِّقون إلى أنَّه يجوز، خلافًا لأبي عليٍّ وابنه أبي هاشم وأتباعهما؛ فإنَّهم لم يجوِّزوا اجتهاده عَلَيْهِ السَّلَامُ مطلقًا، لا في الحروب ولا في المسائل الدِّينية، وفرَّق قومٌ وقالوا بجوازه في الحروب لا في الأحكام.

واستدلَّ المُصنِّف على ما اختاره بوجوه أربعة:

الأوَّل: عموم قوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾[1]، فإنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ داخل في هذا الخطاب، فإنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ كان أعلى النَّاس بصيرةً وأكثرهم اطلاعًا على شرائط الاعتبار؛ فيكون مأمورًا بالاعتبار، أي: القياس.

الثَّاني[2]: أنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ إذا غلب على ظنِّه أنَّ الحكم معلَّل بكذا ثمَّ علم أو ظنَّ وجود ذلك الوصف في صورة أخرى، لا بدَّ وأن يحصل له عَلَيْهِ السَّلَامُ ظنُّه بثبوت الحكم ثمَّة، والعملُ بالظَّن واجبٌ كما عرفت في باب القياس.

الثَّالث: أنَّه أشقُّ على النَّفس وإتعابُ الروح، وأفضل الأعمال أشقها؛ لقوله عليه الصَّلاة والسلام لعائشة: «**أفضل الأعمال أحمزها**» أي: أشقها.

الرَّابع: أنَّه أدلُّ على الفَطانة، وأنَّ القياس يدلُّ على جودة الذِّهن ونهاية الفَطانة وغوص الفِكر، ولا شكَّ أنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ كان أحسنَ النَّاس ذهنًا، وأجودهم فطانة، وأغوصهم فكرًا، وإذا كان كذلك فلا يتركه.

قال: (وَمَنَعَ أَبُو عَلِيٍّ وَابْنُهُ؛ لِقَوْلِهِ تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾[3]. **قُلْنَا**: مَأْمُورٌ بِهِ فَلَيْسَ بِهَوًى. وَلِأَنَّهُ يَنْتَظِرُ الوَحْيَ. **قُلْنَا**: لِيَحْصُلَ اليَأْسُ عَنِ النَّصِّ، أَوْ لِأَنَّهُ لَمْ يَجِدْ أَصْلًا يَقِيسُ عَلَيْهِ).

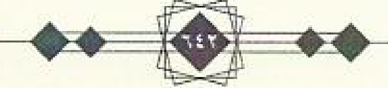
احتج أبو علي وابنه على أنه لا يجوز له الاجتهاد بوجهين:

---

(١) الحشر: ٢.

(٢) كتب بين الأسطر في «ض»: من الوجوه الأربعة.

(٣) النجم: ٣.



الأوَّل: أنَّ الاجتهاد قول بالرَّأي، والرَّأي هوى النَّفس ومشتهاها، والقول بهوى النَّفس باطل؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾[1].

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: قلنا يعني أنَّ الاجتهاد مأمور به في قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟﴾[2]، وإذا كان مأمورًا به لا يكون هوًى.

الثاني: مِن تمسُّك أبي علي وابنه وأشار المُصنِّف إليه بقوله: «وَلِأَنَّهُ يَنْتَظِرُ الوَحْيَ» تقريره: أنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ كان ينتظر الوحي في كثير من الوقائع، ولو جاز له الاجتهاد لما انتظر الوحي؛ لأنَّ فصل الخصومات في المحاكمات على الفور، فلو جاز له الاجتهاد لاجتهد على الفور لكنه أخَّر كما في اللِّعان والظِّهار.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بوجهين؛ لأن شرط الاجتهاد أمران: الأوَّل: اليأس عن النَّص، فكان ينتظر حتى يحصل اليأس عن النَّص، أو لأنَّه لم يجد في الحال أصلًا يقيس عليه فانتظر أصلًا يقيس عليه.

قال: (فَرْعٌ: لا يُخَطَّأُ اجْتِهَادُهُ، وَإِلَّا وَجَبَ اتِّبَاعُهُ).

هذا فرع على جواز اجتهاده أي: إذا جوَّزنا له الاجتهاد فهل يُخَطَّأُ اجتهاده؟

قال الأكثرون: إنَّه لا يُخَطَّأُ اجتهاده، وإلَّا لوجب اتِّباعُه في ذلك الخطأ للآيات الدَّالَّة على وجوب اتِّباعه، لكن لا يجوز اتِّباعه في الخطأ، وفيه نظر من وجهين:

الأوَّل: يُخطَّأ اجتهاده لكن لا يقرَّر على الخطأ زمانًا حتى نتابعه، بل ينبَّه على الخطأ في الحال قبل المتابعة.

الثَّاني: أنَّه منقوض بمتابعة العاميِّ المجتهدَ والمُفتِيَ وإن كان اجتهادهُ خطأً، بل الصَّوابُ أنَّه حَكَم بالاجتهاد وأخطأ ونُبِّهَ على الخطأ، كما في قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾[3] ظاهرٌ أنَّه أراد به إذنَه للمنافقين في التَّخلُّف عن

---

(١) النجم: ٣-٤.	(٢) الحشر: ٢.

(٣) التوبة: ٤٣.



غزوة تبوك كان اجتهادًا منه، وإلَّا لَما عاتبه، وأخذُ الفدية من أسارى بدر وغيرها من الوقائع.

قال: (**الثَّانِيَةُ: يَجُوزُ لِلْغَائِبِينَ عَنِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وِفَاقًا، وَلِلْحَاضِرِينَ أَيْضًا؛ إِذْ لا يَمْتَنِعُ أَمْرُهُمْ بِهِ**).

اتَّفقت الأئمَّة على جواز الاجتهادِ بعد الرَّسول عَلَيْهِ السَّلَامُ وعلى وقوعه، وأمَّا في زمانه فيجوز للمجتهدين الغائبين عن حضرته عَلَيْهِ السَّلَامُ وفاقًا لجوازِ أن يأمرهم الرَّسول بالاجتهاد سيَّما عند تعذُّر الوصول إليه عَلَيْهِ السَّلَامُ وضيق الوقت، وقد وقع ذلك كخبَر معاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأيضًا يجوز للحاضرين على الأصحِّ؛ إذ لا يبعد أن يأمرهم بالاجتهاد بأن يقول الرَّسول لهم: لقد أوحي إليَّ بأنَّكم مأمورون بالاجتهاد أو بالعمل على وَفقِ ظنِّكم.

قال: (**قِيلَ: عُرْضَةٌ لِلْخَطَأِ. قُلْنَا: لا نُسَلِّمُ بَعْدَ الإِذْنِ**).

اعترض الخَصمُ بأنَّ الاجتهاد عُرضةٌ للخطأ أي: يَعرِض له الخطأ، وهم قادرون من الرُّجوع إلى النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ وتحصيلِ النَّص الآمِنِ مِن الخطأ، فلا يجوز لهم الاجتهاد؛ لأنَّ سلوكَ طريقٍ مَخُوفٍ مع القدرة على سلوك طريقٍ آمنٍ قبيحٌ عقلًا.

أشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: لا نُسَلِّمُ بَعْدَ الإِذْنِ**» بيانه: أنَّا لا نُسلِّم أنَّ الاجتهاد يَعرِضُ له الخطأ بعد إذن الرَّسول عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وفي هذا الجواب نظرٌ؛ لأنَّه لا يلزم فيه الأمنُ من الخطأ؛ لأنَّ معنى الإذن أنَّه يجوز لهم العمل بالاجتهاد، وظاهر أنَّه لا يلزمُ مِن جواز العمل الأمن عن الخطأ، والدَّليل على جواز الخطأ قصةُ عمرو بن العاص وعقبة بن عامر فإنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ أمرهما بالحكم بالاجتهاد وقال لهما: «**إِنْ أَصَبْتُمَا فَلَكُمَا عَشْرُ حَسَنَاتٍ، وَإِنْ أَخْطَأْتُمَا فَلَكُمَا أَجْرٌ وَاحِدٌ**»[1] فصريحٌ لجواز الخطأ، بل الجواب من وجهين:

(١) رواه أحمد (١٧٨٢٤) عن عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقط.

قال شيخنا في «النافلة في الأحاديث الضعيفة والباطلة» (١٣٣): حديث منكر.

أحدهما: لا نُسلِّم أنَّهم قادرون على النَّص؛ لأنَّ تحصيل النَّص بالوحي وليسوا قادرين عليه.

والثَّاني: هذا مبنيٌّ على التَّحسين والتَّقبيح العقليَّين، ولا دخل للعقل في الشَّرع.

قال: (وَلَمْ يَثْبُتْ وُقُوعُهُ).

إشارة إلى مسألة اجتهاد الحاضرين، أمَّا وقوع التَّعبُّد به، أي وقوع الاجتهاد من الحاضرين فمنعه أبو عليٍّ وابنه، واحتجَّا عليه بأنَّه لو وقع لنُقِلَ إلينا كاجتهاد الصَّحابة بعد وفاته عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولمَّا لم ينقلْ عُلِم عدمُ وقوعِه، وأجازه قومٌ بشرطه لقصة سعد بن معاذ، وتوقَّف فيه آخرونَ، والمختار هذا لعدم تمام دليل المانع، لأنَّه لم ينقل لقلَّته، ولأنَّه منقوض بقصَّة سعدٍ، ولعدم دليل المُجوِّز، لأنَّه من باب الآحاد فلم يجُز التَّمسُّك به في المسألة العلميَّة التي لا تعلُّق لها بالعمل، وإلى مذهب التَّوقُّف أشار المُصنِّف بقوله: «**وَلَمْ يَثْبُتْ وُقُوعُهُ**».

قال: (**الثَّالِثَةُ: لا بُدَّ لَهُ أَنْ يَعْرِفَ مِنَ الكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالإِجْمَاعِ مَا يَتَعَلَّقُ بِالأَحْكَامِ، وَشَرَائِطَ القِيَاسِ، وَكَيْفِيَّةَ النَّظَرِ، وَعِلْمَ العَرَبِيَّةِ، وَالنَّاسِخَ، وَالمَنْسُوخَ، وَحَالَ الرُّوَاةِ**).

هذه المسألة لبيان شرط الاجتهاد فنقول: شرط الاجتهاد كونُ المُكلَّف متمكِّنًا[1] من استنباط الأحكام الشَّرعيَّة، ولا يحصل هذا التَّمكُّن إلَّا بمعرفة أمور:

أحدها: كتاب الله تعالى، ولا يشترط معرفةُ جميعه، بل يشترط أن يعرف منه ما يتعلَّق بالأحكام، وهو خمس مئة آيةٍ كما قاله الإمام[2]، قال[3]: ولا يشترط حفظُه بل يكفي أن يكون عارفًا بمواقعه حتى يرجع إليه في وقت الحاجة.

والاقتصار على بعض القرآن مشكل؛ لأنَّ تمييز آيات الأحكام من غيرها متوقِّف

(١) في (ض): متمسكًا.

(٢) «المحصول» (٦/ ٣٣).

(٣) من (ق).



على معرفة الجميع بالضَّرورة، وتقليد الغير في ذلك ممتنع؛ لأنَّ المجتهدين متفاوتون في استنباط الأحكام من الآيات، ونُقل عن الشَّافعي أنَّه شرط حفظ جميع القرآن.

الثَّاني: سنة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولا يشترط فيها أيضًا الحفظ ولا معرفة الجميع كما تقدَّم، والإشكال وارد أيضًا.

الثَّالث: الإجماع، فينبغي أن يعرف المسائل المجمع عليها حتى لا يفتي بخلاف الإجماع، ولا يشترط حفظ تلك المسائل، بل طريقه أن لا يفتي إلَّا بشيء يوافق قول بعض المجتهدين، أو يغلب على ظنِّه أنَّه وافقهم، أو أنَّها واقعة متولدة في هذا العصر لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض.

الرَّابع: القياس، لا بدَّ أن يعرفه ويعرف شرائطَه المعتبرة، لأنَّه قاعدة الاجتهاد الموصل إلى تفاصيل الأحكام في الوقائع التي لا حصر لها.

الخامس: أن يعرف كيفية النَّظرِ وشرائط الحدود وكيفيَّة تركيب مقدِّماتها، واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطأ في نظره.

السَّادس: علم العربيَّة من اللُّغة والنَّحوِ والتَّصريف؛ لأنَّ الأدلَّة من الكتاب والسُّنة غريبة الدَّلالة، فلا يمكن استنباط الأحكام منها إلَّا بفهم كلام العرب إفرادًا وتركيبًا، ومن هذه الجهة يعرف العامَّ والخاصَّ، والحقيقة والمجاز، والمُقيَّد والمُطلَق، ممَّا سبق من مسائل أصول الفقه.

ولقائل أن يقول: هذا الشَّرط يُستغنى عنه باشتراط معرفة الكتاب والسُّنة، ومعرفتهما مستلزمة لمعرفة العربيَّة.

السَّابع: معرفة النَّاسخ والمنسوخ؛ لئلَّا يحكم بالمنسوخ المتروك.

الثَّامن: أن يعرف حال الرُّواة في القوَّة والضَّعف، ومعرفة طريق الجرح والتَّعديل؛ لأنَّ الأدلَّة لا اطِّلاع لنا عليها إلَّا بالنَّقل، فلا بدَّ لنا من معرفة حالهم ليعرف المنقول الصَّحيح من الفاسد.

واعلم أنَّ البحث عن أحوالهم في زماننا كالمتعذِّر لطول المدَّة وكثرة الوسائط، فالأَولى الاكتفاءُ والاعتماد على تعديل الأئمَّة وعلى كتبهم مثل البخاري ومسلم وغيرهما فقد عرفت أنَّ أهمَّ العلوم للمجتهد علم أصول الفقه.

قال: (وَلَا حَاجَةَ إِلَى الكَلَامِ وَالفِقْهِ؛ لِأَنَّهُ نَتِيجَتُهُ).

أي: لا يحتاج المجتهد إلى علم الكلام؛ لإمكان استفادة الأحكام الشَّرعيَّة من دلائلها، يعني: لا يشترط أن يكون المجتهد متكلِّمًا حتى يتمكَّن من استنباط الأحكام الفروعيَّة، بل يجوز أن يكون المجتهد في الفروع مقلِّدًا في الأصول؛ كمن جزم بحقية الإسلام تقليدًا [وهو مجتهد في الفروع][1] ولا إلى الفروع الفقهيَّة ممَّا ولَّده المجتهدون؛ لأنَّ الفقه نتيجة الاجتهاد فلا يكون شرطًا في الاجتهاد لامتناع توقُّف الأصل على الفرع، وإلَّا لزم الدَّور.

واعلم أنَّ الأصح أنَّ الاجتهاد قد يكون في فنٍّ دون فنٍّ، وفي باب دون باب، بل في مسألة دون مسألة.



(١) من (ق).

قال: (الْفَصْلُ الثَّانِي: فِي حُكْمِ الِاجْتِهَادِ.

اخْتُلِفَ فِي تَصْوِيبِ الْمُجْتَهِدِينَ بِنَاءً عَلَى الْخِلَافِ فِي أَنَّ لِكُلِّ صُورَةٍ حُكْمًا مُعَيَّنًا، وَعَلَيْهِ [دَلِيلٌ قَطْعِيٌّ أَوْ ظَنِّيٌّ، وَالْمُخْتَارُ: مَا صَحَّ عَنِ الشَّافِعِيِّ أَنَّ فِي الْحَادِثَةِ حُكْمًا مُعَيَّنًا وَعَلَيْهِ](١) أَمَارَةٌ مَنْ وَجَدَهَا أَصَابَ، وَمَنْ فَقَدَهَا أَخْطَأَ وَلَمْ يَأْثَمْ).

اعلم أنَّ المشهور أنَّه ليس كلُّ مجتهد في العقليَّات مصيبًا، بل الحقُّ فيها واحد، فمن أصابه أصاب ومَن فقده أخطأ وأثِم.

وقال العَنبري والجاحظ: كلُّ مجتهد فيها مصيب، أي: لا إثم عليه، وهما محجوجان بالإجماع.

أمَّا المجتهدون في المسائل الفروعيَّة الفقهيَّة وهو الذي تكلم فيه المُصنِّف فهل المصيب منهم واحد أو كلُّ مجتهد مصيب فيها؟

فيه خلاف مبنيٌّ على خلافٍ آخَرَ وهو أنَّ كلَّ واقعة هل لله تعالى فيها حكم معيَّن أم ليس فيها حكمٌ بل الحكم ما أدَّى إليه اجتهاد المجتهدين(٢)، فإن كان الحقُّ أن حكم كلِّ حادثةٍ ما أدَّى إليه اجتهادُ المجتهِدِ كان كلُّ مجتهد مصيبًا، وهذا مذهب الأشعري والقاضي وجمهور المُتكلِّمين من الأشاعرة والمعتزلة.

والقول الثَّاني: أنَّ لله تعالى في كلِّ واقعة حكمًا معينًا.

ثمَّ اختلف هؤلاء ثلاثة أقوال:

أحدها: ليس عليه دلالة، بل هو كدَفِينٍ يُعثر عليه اتِّفاقًا، فمن وجده فهو مصيب، ومن فقده فهو مخطئ.

---

(١) من المنهاج ص٢٠٥.

(٢) في (ق): المجتهد.



والقول الثَّاني: أنَّ عليه دليلًا ظنيًا لكن المجتهد ليس مأمورًا بطلبه؛ لخفائه وغموضه، ولذلك كان المخطئ معذورًا مأجورًا، وهو قول كافة الفقهاء، وينسب إلى الشَّافعي وأبي حنيفة، وقال بعضهم: إنَّه مأمور بطلبه أولًا وإن أخطأ وغلب على ظنِّه شيء آخر تغيَّر التَّكليفُ وصار مأمورًا بالعمل بمقتضى ظنِّه ثانيًا[1].

والقول الثَّالث: أنَّ عليه دليلًا قطعيًا قبل الاجتهاد، واتَّفقوا على أنَّ المجتهد مأمور بطلبه والمخطئ غير آثم ولا ينقض قضاؤه [الأول إن أخطأ][2].

قال: (**لِأَنَّ الِاجْتِهَادَ مَسْبُوقٌ بِالأَدِلَّةِ، لِأَنَّهُ طَلَبُهَا، وَالدَّلَالَةُ مُتَأَخِّرَةٌ عَنِ الحُكْمِ، فَلَوْ تَحَقَّقَ الِاجْتِهَادَانِ لَاجْتَمَعَ النَّقِيضَانِ، وَلِأَنَّهُ قال** عَلَيهِ السَّلَامُ: «**مَنْ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَمَنْ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ**»[3]).

استدلَّ المُصنِّف على أنَّ المصيب واحد بوجهين: عقلي، ثمَّ نقلي.

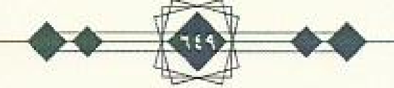
الأوَّل: أنَّ الاجتهاد مسبوقٌ بالدَّلالة؛ لأنَّ الاجتهاد: هو طلب دلالة الدَّليل على الحكم، وطلب الدَّلالة متأخِّر عن الدَّلالة؛ لأنَّ الموقوف على الشَّيء يستدعي تقديمَ ذلك الشَّيء في الوجود، فثبَت أنَّ الاجتهاد مسبوقٌ بالدَّلالة، والدَّلالة متأخِّرة عن الحكم؛ لأنَّها نسبة بين الدَّليل والمدلول الذي هو الحكم، والنِّسبة بين الأمرين متأخِّرة عنهما، فإذا ثبت أنَّ الدَّلالة متأخِّرة عن الحكم لزم أن يكون الاجتهاد متأخِّرًا عن الحكم [بمرتبتين؛ لأنَّه متأخِّر عن الدَّلالة المتأخِّرة عن الحكم][4]، فحينئذٍ إذا تحقَّق الاجتهادان أي يكون مدلول كلٍّ واحد منهما حقًّا صوابًا لاجتمع النَّقيضان؛ لاستلزامه ثبوتَ حكمين متناقضين في نفس الأمر بالنِّسبة إلى مسألة واحدة.

---

(١) من (ق). (٢) من (ق).

(٣) رواه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦) من حديث عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ».

(٤) من (ق).



الثَّاني: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**مَنِ اجْتَهَدَ وَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَمَنْ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ**» دلَّ الحديث على أنَّ المجتهد يخطئ ويصيب وهو المدَّعى، وفي الدَّليلين نظر:

أمَّا الأوَّل: فلا نُسلِّم أنَّ طلب الشَّيء يتوقَّف على ثبوته في الخارج، بل يتوقَّف على تصوُّره، سلَّمنا، لكن لا نُسلِّم أنَّ النِّسبة تتوقَّف على وجود المتسببين في الخارج بل في العقل، سلَّمنا لكن لا يثبت به المدَّعى بتمامه فإنَّه لا يدلُّ على سقوط الإثم عن المخطئ وحصول الأجر، وأيضًا فقوله: «الاجتهاد طلب الدَّلالة» ممنوعٌ، بل طلب الحكم نفسه لكن بسبب الدَّلالة، أمَّا الحديث فإنَّه من أخبار الآحاد فلا يُجدي في المسائل الأصوليَّة، وأيضًا صِدق الملازمة لا يدلُّ على التَّالي والمقدَّم، وأيضًا على مذهب المُصوِّبة يُتصوَّر خطأ المجتهد إذا لم يستفرغ الجهد، فإن كان عدم استفراغ الجهد عن علم فهو مخطئٌ آثم، وإن لم يكن عن علم فهو مخطئ غير آثم.

قال: (**قِيلَ: لَوْ تَعَيَّنَ الحُكْمُ فَالمُخَالِفُ لَهُ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَيَفْسُقُ أَوْ يَكْفُرُ؛ لِقَوْلِهِ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم﴾**[1]. **قُلْنَا: لَمَّا أُمِرَ بِالحُكْمِ بِمَا ظَنَّهُ وَإِنْ أَخْطَأَ حَكَمَ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ. قِيلَ: لَوْ لَمْ يُصَوَّبِ الجَمِيعُ لَمَا جَازَ نَصْبُ المُخَالِفِ، وَقَدْ نَصَبَ أَبُو بَكْرٍ زَيْدًا. قُلْنَا: لَمْ يَجُزْ تَوْلِيَةُ المُبْطِلِ، وَالمُخْطِئُ لَيْسَ بِمُبْطِلٍ**).

استدلَّ من قال: ليس لله تعالى في الواقعة حكم معيَّن بوجهين:

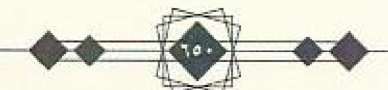
الأوَّل: لو تعيَّن لكان المخالف له حاكمًا بغير ما أنزل الله، فيفسق أو يكفر كما في الآية المتلوَّة.

أشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**قُلْنَا: لَمَّا أُمِرَ بِالحُكْمِ بِمَا ظَنَّهُ وَإِنْ أَخْطَأَ حَكَمَ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ**».

والثَّاني: لو لم يكن كلُّ مجتهد مصيبًا لم يجُز للمجتهد أن ينصب ثانيًا حاكمًا

---

(١) المائدة: ٤٤.



مخالفًا له لكونه حاكمًا بزعمه بغير ذلك الحكم المعيَّن، وغير ذلك الحكم المعيَّن باطلٌ، فيكون الحاكم بزعمه مبطلًا؛ إذ لا نعني بالمبطل سوى الحاكم بالباطل فيكون المخالف بزعمه مبطلًا، والمبطل لا يجوز نصبه إجماعًا، فثبت أنَّه لو لم يكن كلُّ مجتهد مصيبًا لما جاز نصب المخالف، لكن جاز نصبه لأنَّ أبا بكر نصب زيد بن ثابت، وزيد كان يخالفه في كثير من المسائل فيكون كلُّ مجتهد مصيبًا، ولا يكون حكم الواقعة قبل الاجتهاد معينًا وهو المطلوب.

وأشار المُصنِّف إلى جوابه بقوله: «**لَمْ يَجُزْ تَوْلِيَةُ المُبْطِلِ، وَالمُخْطِئُ لَيْسَ بِمُبْطِلٍ**»[1] توضيحه: أنَّا لا نُسلِّم أنَّ المخالف بالاجتهاد مبطلٌ، بل هو مخطئ؛ إذ المبطل هو الذي يخالف الحقَّ عمدًا فإنَّما المخطئ غير مبطل، والممنوع إنَّما هو تولية المبطل لا المخطئ فلا يتمُّ ما ذكرتم.

قال: (**فَرْعَانِ: الأَوَّلُ: لَوْ رَأَى الزَّوْجُ لَفْظَهُ كِنَايَةً، وَرَأَتِ المَرْأَةُ صَرِيحًا؛ فَلَهُ الطَّلَبُ، وَلَهَا الامْتِنَاعُ، فَيُرَاجِعَانِ غَيْرَهُمَا**).

هذان الفرعان على القول بالاجتهاد سواءٌ كان في الواقعة حكم معيَّن قبل الاجتهاد أو لا.

الفرع الأوَّل: في بيان كيفيَّة رفع المنازعة في واقعة تعلَّقت بالمجتهدين ولا يمكن توافقهما[2] فيها، كما إذا تلَّفظ الزَّوج بلفظ من ألفاظ الطَّلاق[3] ورآه كناية ولم ينوِ معه، ورأت الزَّوجة المجتهدة ذلك اللَّفظ صريحًا في الطَّلاق؛ فللزَّوج طلب الوطء منها لبقاء الزَّوجيَّة بينهما في ظنِّه؛ لأنَّ اللَّفظ في نظره كناية، والكناية لا تقع بدون النِّيَّة، وللمرأة الامتناع من الوطء لوقوع الطَّلاق بذلك اللَّفظ في ظنِّها لكونه من الصَّريح عندها، فهذه منازعة، وفي[4] تصالحهما إشكال يرِد على المذهبين لوجوب العمل بالظَّن، فإن كان خطأ فلا بدَّ أن يراجعا غيرهما من المجتهدين

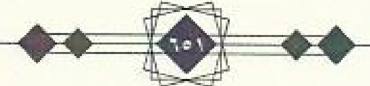
---

(١) في (ق): مبطلاً.

(٢) كتب بحاشية (ق) وعليه رمز نسخة خ: ترافعهما.

(٣) من (ق).

(٤) من (ق).



ليفصل بينهما، وإن كان صاحب الواقعة حاكمًا؛ إذ الحاكم لا يحكم لنفسه، بل ينصب من يقضي بينهما.

فإن قلت: أليس هذا تقليدًا للمجتهد؟

قلت: لا، بل هو ترجيح أحد الاجتهادين من الزَّوجين على الآخر بمرجح خارجي؛ لما عرفت أنَّ ظنَّينِ أقوى وأرجحُ مِن ظنٍّ واحدٍ.

قال: (**الثَّانِي: إِذَا تَغَيَّرَ الِاجْتِهَادُ كَمَا لَوْ ظَنَّ أَنَّ الخُلْعَ فَسْخٌ، ثُمَّ ظَنَّ أَنَّهُ طَلَاقٌ؛ فَلَا يُنْتَقَضُ الأَوَّلُ بَعْدَ اقْتِرَانِ الحُكْمِ وَيُنْتَقَضُ قَبْلَهُ**).

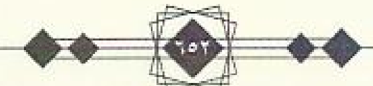
هذا هو الفرع الثَّاني في أنَّ الاجتهاد إذا تغيَّر فهل يجوز نقضه؟

مثاله: إذا اجتهد فظنَّ أنَّ الخلع فسخ لا ينقص عدد الطَّلاقات به، فخالع امرأته ثلاث مرَّات، ثمَّ تغيَّر اجتهاده فظنَّ أنَّه طلاق، فإن تغيَّر اجتهاده بعد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الأوَّل كما إذا حكم القاضي[1] بصحة النِّكاح بلا تحليل ثمَّ تغيَّر اجتهاده لم يجُز له نقض الاجتهاد الأوَّل بل بقي النِّكاح صحيحًا، وليس للزَّوج تسريح المرأة نقضًا للأول؛ لأنَّ قضاء القاضي لمَّا اتَّصل به تأكَّد فلا يؤثِّر تغيُّر الاجتهاد، وإن تغيَّر قبل قضاء القاضي نقض الاجتهاد الأوَّل؛ لأنَّه ظنَّ خطأه وصواب الاجتهاد الثَّاني، والعملُ بالظَّن واجبٌ؛ لما عرفت مرارًا، فيسرح المرأة، والمراد بنقض الاجتهاد الأوَّل: [إبطال حكمه، والمراد بعدم النَّقض: أن يقرر العمل الأول على ما مضى وترك العمل به بعد][2].



(١) من (ق).

(٢) في (ض): ترك العمل به.



قال: (البَابُ الثَّانِي: فِي الإِفْتَاءِ.

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الأُولَى: يَجُوزُ الإِفْتَاءُ لِلْمُجْتَهِدِ وَمُقَلِّدِ الحَيِّ، وَاخْتُلِفَ فِي تَقْلِيدِ المَيِّتِ، لِأَنَّهُ لا قَوْلَ لَهُ لِانْعِقَادِ الإِجْمَاعِ عَلَى خِلَافِهِ، وَالمُخْتَارُ: جَوَازُهُ؛ لِلْإِجْمَاعِ عَلَيْهِ فِي زَمَانِنَا).

مقصود هذا الباب بيان المفتي والمستفتي، وما فيه الاستفتاء، فعقد لكلٍّ مسألةً:

المسألة الأُولى: في المفتي.

فيجوز للمجتهد أن يفتي إذا اتَّصف بالشُّروط المعتبرة في الرَّاوي، وهل يجوز للمقلِّد أن يفتي بما صحَّ عنده من مذهب إمامه، سواء كان سماعًا منه أو روايةً عنه أو مسطورًا في كتاب معتمد عليه ينظر فيه إن كان إمامُه حيًّا، ففيه مذاهب: الأصح عند المُصنِّف: أنَّه يجوز مطلقًا، والدَّليل عليه أنَّ عليًّا أخذ بقول مِقداد بن الأسود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في المَذي حاكيًا عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ[1]، وكذلك يجوز للمرأة الأخذ بقول الزَّوج في أحكام الحيض حاكيًا عن المفتي، واختُلف في جواز تقليد الميت، أي هل يجوز للعامي أن يكون حاكيًا عن الميِّت المجتهد ولغيره الأخذ بقوله أم لا؟ فيه خلاف، الأكثر على أنَّه لا يجوز؛ لأنَّ قول الميِّت غير معتبر؛ لأنَّه ينعقد الإجماع على خلافه ولو كان معتبرًا لما انعقد الإجماع على خلافه، وإذا لم يكن قوله معتبرًا لم يجُز الأخذ به والعمل بمقتضاه.

فإن قلت: لِمَ صُنِّفت الكتب مع فناء أربابها؟

قلت: للتَّنبيه على طريق الاجتهاد وكيفيَّة استثمار الأحكام من تصرُّفهم

---

(١) رواه البخاري (١٣٢)، ومسلم (٣٠٣) قال: كُنْتُ رَجُلاً مَذَّاءً.. الحديث.



ولمعرفة المتَّفق عليه من المختلف فيها، لكن المختار عند المُصنِّف الجواز لوجهين:

الأوَّل: انعقاد الإجماع على جواز العمل بهذا النَّوع من الفتوى؛ إذ ليس في الزَّمان مجتهد، ولأنَّه لو لم يجُز لأدَّى إلى فساد أحوال النَّاس وتضرُّرهم.

قلت: في هذا الكلام مساهلة واضحة؛ لأنَّ عند عدم المجتهدين كيف ينعقد الإجماع؟ والأولى أن يقال: لخلوِّ الزَّمان من المجتهدين فيعمل بالمحكي عن الميِّت بالضَّروري.

الوجه الثَّاني: أنَّ العدل الموثوق به إذا حكى عن مجتهدٍ عدلٍ حُكمًا للعامي غلب على ظنِّه صِدقُ الحاكي وصدقُ المجتهد؛ [وجب قبوله][1]، والعملُ بالظنِّ واجبٌ؛ لما عرفت مرارًا.

قال: (**الثَّانِي: يَجُوزُ الِاسْتِفْتَاءُ لِلْعَامِّيِّ؛ لِعَدَمِ تَكْلِيفِهِمْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَعْصَارِ بِالِاجْتِهَادِ، وَتَفْوِيتِ مَعَاشِهِمْ، وَاسْتِضْرَارِهِمْ بِالِاشْتِغَالِ بِأَسْبَابِهِ**).

المسألة الثَّانية: في بيان المستفتي أعني: في بيان من يجوز له الاستفتاء، ومن لا يجوز له ذلك.

يجوز الاستفتاء للعامي لإجماع السَّلف على ذلك؛ لأنَّ العوام لم يكلَّفوا في شيء من الأعصار بتحصيل أسباب الاجتهاد، وأيضًا لتفويت معاشهم واستضرارهم بذلك.

قال: (**دُونَ الْمُجْتَهِدِ؛ لِأَنَّهُ مَأْمُورٌ بِالِاعْتِبَارِ**).

أي: لا يجوز للمجتهد التَّقليد لا قبل الاجتهاد اتِّفاقًا[2]، ولا بعده[3]؛ لأنَّ

---

(١) من (ق).

(٢) ليست في (ق).

(٣) زاد في (ق): أما بعد الاجتهاد فبالاتفاق، وأما قبله فعلى الأصح.

التَّقليد ترك الاعتبار، والاعتبار مأمور به؛ لِما عرفت فيما سبق، وترك المأمور به معصية، فتقليد المجتهد[1] [على الأصح][2] معصية فلا يجوز.

فإن قلت: قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾[3] عامٌّ يشمل العاميَّ فلزم أن لا يجوز له أيضًا الاستفتاء.

قلت: نعم لكن ترك العمل منهم لتضرُّرهم، بقيت الآية معمولًا بها في المجتهدين.

قال: (قِيلَ: مُعَارَضٌ بِعُمُوم: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ﴾[4]، و﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[5]، وَقَوْلِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ لِعُثْمَانَ: أُبَايِعُكَ عَلَى كِتَابِ اللهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ وَسِيرَةِ الشَّيْخَيْنِ[6].

قُلْنَا: الأَوَّلُ مَخْصُوصٌ، وَإِلَّا لَوَجَبَ بَعْدَ الاجْتِهَادِ، وَالثَّانِي فِي الأَقْضِيَةِ وَالمُرَادُ مِنَ السِّيرَةِ لُزُومُ العَدْلِ).

اعترض الخصم بوجوه ثلاثة:

الأوَّل: المعارضة بعموم قوله تعالى: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[7]؛ فإنَّه يدلُّ على جواز المسألة عند عدم العلم، سواء كان مجتهدًا أو عاميًّا، والمجتهد قبل الاجتهاد غير عالم بالمسألة فجاز له السُّؤال.

الثَّاني: قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[8] يدلُّ على وجوب طاعة أولي الأمر على كلِّ واحد من المؤمنين، سواءٌ كان مجتهدًا أو غيره،

---

(١) كتب بين الأسطر في «ض»: لآخر.

(٢) ليس في (ق).

(٣) الحشر: ٢.

(٤) النحل: ٤٣.

(٥) النساء: ٥٩.

(٦) رواه البخاري (٧٢٠٧) ولفظه: «أُبَايِعُكَ عَلَى سُنَّةِ اللهِ وَرَسُولِهِ، وَالخَلِيفَتَيْنِ مِنْ بَعْدِهِ».

(٧) النحل: ٤٣.

(٨) النساء: ٥٩.

والعلماء من أُولي الأمر فوجب طاعتهم على كلِّ واحد من المؤمنين، خصَّ عنه المجتهد بعد الاجتهاد إجماعًا فبقي[1] معمولاً به في حقِّه قبل الاجتهاد، فجاز الأخذ بقول العلماء قبل الاجتهاد وهو المطلوب.

الثَّالث: التَّمسُّك بإجماع الصَّحابة فإنَّه روي أنَّ عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان بن عفان حين تَولِيَته الخلافةَ: «أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشَّيخين»، وقَبل عثمان، وكان ذلك بحضرة جمع عظيم من الصَّحابة ولم يُنكر عليهما أحدٌ منهم، فكان ذلك إجماعًا منهم على جواز أخذ المجتهد بقول مجتهدٍ آخر ميِّت، وإذا جاز الأخذ بقول المجتهد الميِّت فالأخذ بقول المجتهد الحي بطريق الأولى.

وأشار المُصنِّف إلى الجواب عن الأُولى بقوله: «**قُلْنَا: الأَوَّلُ مَخْصُوصٌ، وَإِلَّا لَوَجَبَ بَعْدَ الِاجْتِهَادِ**» بيانه: أنَّ الآية الأُولى مخصوصة بالعُموم، يعني قوله: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ﴾ الخطاب مع العوام غير شامل للمجتهدين؛ إذ لو كان شاملًا لهم لوجب على المجتهد غير العالم بالحكم التَّقليد بعد الاجتهاد؛ لكونه بعد الاجتهاد غيرَ عالم؛ لأنَّه ظانٌّ بالحكم لا عالِمٌ، لكنه لا يجوز للمجتهد التَّقليدُ بعد الاجتهاد اتِّفاقًا، وفيه نظرٌ لا لما قيل، فإنَّ كون المجتهد ظانًّا بالحكم لا ينافي كونَه عالمًا به؛ لما عرفت صدر الكتاب في جواب سؤال أنَّ الحكم مقطوعٌ به والظَّن في طريقه؛ بل لأنَّ المراد بالعلم غلبة الظَّن لا اليقين التَّام.

قلت[2]: فعلى هذا لا يتَّجه الجواب؛ لأنَّه بهذا المعنى عالم، بل الجواب الصَّحيح من وجهين:

الأَوَّل: بأنَّ مقتضى الآية وجوبُ السُّؤال فإنَّ: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ﴾ أمر، والأمر للوجوب، فيجب على المجتهد التَّقليد بمقتضى الآية، ولا قائل به، بل الوجوب على العامي لا على المجتهد.

---

(١) في (ق): فيبقى.

(٢) من (ق).



الثَّاني: أنَّ ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ﴾ أمر بالسُّؤال وهو مطلق فيصدق بصورةٍ واحدة، وقد نقول به في السُّؤال عن الأدلَّة والكشف عنها.

وأشار إلى الجواب عن الآية الثَّانية بقوله: الثَّانية، أي الآية الثَّانية وهي قوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[1] في الأقضية، يعني: الآية الثَّانية واردة في الآراء والحروب لا في المسائل الفروعيَّة الاجتهاديَّة.

قلت: فيه نظرٌ؛ لأنَّ خصوص السَّبب لا يُخصص ولا مُخصِّص للآية، بل الجواب أنَّ الآية مطلقة فيحصل إطاعة الله وإطاعة رسوله وأولي الأمر بصورةٍ واحدةٍ، وهي إطاعتهم في قبول أدلَّة الأحكام لا الفروع الاجتهاديَّة، فإنَّهم ردُّوا على عمر في كثير من المسائل الفروعيَّة.

وأشار إلى جواب إجماع الصَّحابة بقوله: «**وَالمُرَادُ لُزُومُ العَدْلِ**» يعني: أنَّ المراد بسيرة الشَّيخين إنَّما هو لزوم العدل، والإنصافُ بين النَّاس، والبعدُ عن حبِّ الدُّنيا، لا الأخذ بالاجتهاد، وإلَّا لجاز للمجتهد تقليد الميِّت، وهو باطل إجماعًا.

قال: (**الثَّالِثَةُ: إِنَّمَا يَجُوزُ فِي الفُرُوعِ، وَقَدِ اخْتُلِفَ فِي الأُصُولِ**).

المقصود من هذه المسألة بيان ما يجوز فيه الاستفتاء وما لا يجوز.

يجوز للعامي الاستفتاء في الفروع على الأصحِّ كما سبق، واختلفوا في الأصول كوجود الباري ووَحدَتِه وإثبات الصِّفات وصحَّة النُّبوَّات، والأكثرون على أنَّه لا يجوز للمجتهد ولا للعامي التَّقليد؛ لأنَّ تحصيل العلم في الأصول واجب على الرَّسول بقوله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[2]، وإذا وجب عليه وجب علينا؛ لوجوب متابعته علينا لقوله: ﴿فَٱتَّبِعُوهُۖ﴾[3].

---

(١) النساء: ٥٩.
(٢) محمد: ٢٩.
(٣) الأنعام: ١٥٣.



قيل: فيه نظرٌ؛ فإنَّ وجوب تحصيل علم أصول الدِّين ربَّما كان من خصائصه.

قلت: هذا النَّظر مردودٌ بأنَّ الأصل عدم الاختصاص، وبأنَّ خصائص النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معدودة في كتب الفقهاء، وما عدُّوا هذا من خصائصه، ولك أن تقول: قوله تعالى: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[1] في التَّوحيد، والدَّعوى عامة، فلا يفيد.

واستدلَّ المُجوِّزون بالقياس على جواز التَّقليد في المسائل الفروعيَّة، وأجاب الأوَّلون بأنَّ المسائل الفروعيَّة غير متناهية، فيعسر على العامي الوقوف عليها، بخلاف الأصوليَّة فإنَّه لا عسر فيها؛ لقلتها.

قالوا أيضًا: لو كان النَّظر في العقليَّات واجبًا ولم يجُز التَّقليد لكان الصَّحابة أولى به، ولو كان النَّظر واقعًا منهم لنقل إلينا كما نقل نظرهم في الاجتهاديات الفروعيَّة ولم ينقل، فعلم أنَّه لم يقع.

قلنا: نلتزم أنَّ الصَّحابة أولى به وقد نظروا؛ لأنَّ النَّظر مأمور به في قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ ﴾[2] وغيرها من الآيات الآمرة بالنَّظر.

قولكم: لو نظروا لنُقل إلينا.

قلنا: قد نقل؛ لما روي عن سلمان الفارسي كان يقول لأبي الدرداء: تعال نجلس ساعة نؤمن بالله. وكذا عن أبي موسى الأشعري كانوا يتكلمون في القواعد الأصوليَّة، ولو سلَّمنا عدم النَّقل نقول: ربَّما لم ينقل لوضوح الأمر عندهم وعدم ما يُحوج إلى الإكثار من النَّظر والبحث على ما هو موجود في زماننا من كثرة الشُّبَه التي تحدُث حينًا فحينًا حتى اجتمعت الشُّبَه والشُّكوك لنا بخلاف ما كانت الصَّحابة عليه من مشاهدة الوحي وصفاء القرائح وجودة الأذهان.

قالوا أيضًا: لو كان النَّظر واجبًا لأوجب الصَّحابةُ العوامَّ بذلك، واللَّازم باطلٌ،

(١) محمد: ٢٩.
(٢) يونس: ١٠١.



فإنَّا نعلم أنَّ أكثر عوامِّ العرب ما كانوا عالمين بالأدلَّة الكلاميَّة، وأنَّ الأعرابي الجلف والأمَة الخرساء يُحكم بإسلامهم بمجرَّد[1] التَّلفُّظ بالكلمتين.

قلنا: إنَّهم ألزموهم، وليس المراد العبارات المصطلح عليها ودفع الشُّكوك الواردة فيها، وإنَّما المراد الدَّليل الجُمَلي بحيث يوجب الطُّمأنينة وذلك يحصل بيسير[2] نظر، والصَّحابة كانوا يعلمون أنَّ الأعراب لهم علم إجمالي بذلك كما قال أعرابي: البَعَرَةُ تدلُّ على البعير وأثر الأقدام على المسير، أفسماءٌ ذات أبراج وأرض ذات فِجاج لا تدلُّ على اللطيف الخبير!

قال: (وَلَنَا فِيهِ نَظَرٌ.

وَلْيَكُنْ هَذَا آخِرَ كِتَابِنَا، وَاللهُ الهَادِي وَالمُعِينُ، وَاللهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ).

اختلف كلام الشَّارحين في توجيه نظر المُصنِّف، قال بعضهم: قال الفقهاء: يجوز مطلقًا لما ذاع[3] أنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ وأصحابه لم يذكر لأحد تلفَّظ بكلمتي الشَّهادة هل علمت حدوث العالم وكونه تعالى موجبًا أو مختارًا؟

وقال بعضهم[4]: وتوقف المُصنِّف في هذه المسألة لتعارض الأدلَّة من الجانبين عنده من غير ترجيح، ولهذا قال المُصنِّف: «ولنا فيه نظر»، ولمَّا كان محلُّ هذه المسألة علم الكلام اختصر المُصنِّف فيها.

وقال بعضهم[5]: وأمَّا نظر المُصنِّف فجاز أن يكون المراد منه أنَّا لمَّا بيَّنَّا أنَّ المجتهد في الفروع جاز أن يكون مقلِّدًا في المسائل الأصوليَّة لم يكن تحصيل أصول الدِّين واجبًا على المجتهد، فإذا لم يجب عليه جاز له الاستفتاء في أصول الدِّين، وإذا جاز له جاز لغيره إجماعًا، فجاز الاستفتاء في أصول الدِّين لكلِّ واحد سواء كان مجتهدًا أو لا.

---

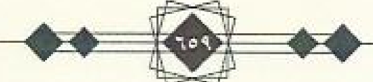
(١) في (ق): لمجرد.

(٢) في (ق): بأيسر.

(٣) كتب بين الأسطر في «ض»: اشتهر.

(٤) «نهاية السول» للإسنوي (ص٤٠٥).

(٥) «شرح العبري على المنهاج» (ق١٥٨ب).



قلت: هذا كلام يُقضَى منه العجبُ، فإنَّ المُصنِّف ما بيَّن البتَّة جواز التَّقليد للمجتهد في هذا الكتاب ولا في غيره من مؤلفاته في أصول الدِّين وفروعه.

فرعان:

أحدهما: يجوز خلوُّ الزَّمان عن المجتهدين كما في زماننا هذا، ولقوله عَلَيهِ السَّلَامُ: «**إِنَّ اللهَ لا يَقْبِضُ العِلْم انْتِزَاعًا يَنْزِعُهُ عَنِ النَّاسِ لَكِنْ يَقْبِضُ العِلْمَ بِقَبْضِ العُلَمَاءِ حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمٌ اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوسًا جُهَّالًا فَسُئِلُوا فَأَفْتَوا بِغَيْرِ عِلْم فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا**»[1].

دلَّ الحديث بصريحه أنَّه ينعدم العلمُ والعلماء بالكلِّية ويصير الرِّياسة والولاية والحكومة إلى الجُهَّال وعليهم تقوم القيامة.

الثَّاني: إذا قلَّد المُكلَّف مجتهدًا في مسألة لا يجوز له أن يقلِّد مجتهدًا آخر فيها، مثلًا: إذا قلَّد الشَّافعي في أنَّ اللَّمس ناقض لا يجوز أن يقلِّد الحنفي في أنَّه لا ينقض، ويجوز في أن يقلِّد في مسألة أخرى.

وأمَّا إذا التزم مذهبًا من المذاهب الأربعة كالحنفي أو المالكي أو الشَّافعي أو الحنبلي فهل يجوز أن ينتقل إلى مذهب من هذه الأربعة أم لا؟

فأما عند الفقهاء فيجوز مطلقًا، وعند الأصوليين يجوز فيما لم يعمل بتلك المسألة في ذلك المذهب، هذا هو المختار عندهم، ولا يجوز أن يقلِّد المُكلَّفُ غيرَ أحد هذه الأربعة؛ لأنَّ هذه المذاهب الأربعة قد انتشرت وعُلم تقييد مُطلقها وتخصيص عامِّها وشروط فروعها، بخلاف مذاهب غيرهم، ولو كان مذهب صحابي فإنَّه لا يجوز تقليده أيضًا، وعلى جواز نقل المذاهب لا يجوز تتبُّع رُخصِ المذاهب، يعني أن يأخذ من كلِّ مذهب ما يوافق شهوته ويعمل بتشهِّي نفسه، ولو فعلَ يُفسَّقُ على الأصحِّ، صرَّح بذلك في الكتب الفروعيَّة.

قلت: إن كان صحيح الاعتقاد فالمرجوُّ مِن كرم الله تعالى ببَركة إيمانه أن يعتقه

---

(١) رواه البخاري (١٠٠)، ومسلم (٢٦٧٣) من حديث عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

من النَّار، فعلى لفظ العتاق نختم كتابنا ونرجو من كرم الله أن يعتق من النَّار رقابنا، ووفقنا الله لما يحبُّ ويرضى، ووقانا من سخطه في الأُولى والأخرى.

تم الكتاب وربنا محمودُ ولهُ المكارم والعلا والجودُ
صلى الإله على النبي محمد ما اخضرَّ ريحان وأورق عودُ

رأيت في آخر النسخة التي نقلت منها ما صورته:

فرغ بعون الملك الوهاب، من تحقيق هذا الكتاب، الذي صنفه المولى المعظم والحبر الأعظم، ملك الأفاضل في العالمين، سلطان العلماء والمتكلمين، قطب سماء السعادة، والي ممالك الإفادة، حامي معاهد السيادة، مفيد الأعاظم والسادة، حائز قصبات السبق في مضمار البلاغة، برهان الله بين العالمين، مزيل الشكوك بقواطع البراهين، مُطاع الملوك وهادي السلاطين، الذي جاب صِيتُ فضائله أقطار الأرضين، محيي السنة النبوية، ناصر الشريعة المصطفوية، قامع البدعة والأهواء، مفتي المشارق والمغارب بالاستقراء، ذو المحامد والمناقب، إمام جميع المذاهب، شهاب سماء المكارم والعز والعلا، عز الحق والشريعة والحقيقة والتُّقَى والدين، يوسف الشهير بالحلوائي، أدام الله ظلال جلاله على طُلاب العلم عمومًا، وعلى كاتب هذه الأسطر خصوصًا، اللهم اختم عاقبته بالحسنى في الآخرة والأُولى، بحق محمد صاحب آياته الكبرى، الحريّ بأن يحرر على الأحداق، كِبرًا عن أنفَسِ الأوراق، فهو بحرٌ مشحون بدرر الفوائد، وكنزٌ مدفون من غرر الفرائد، لكن ماءه عذبٌ فرات، بل ماؤه ماء عين الحياة، والله لو كان هذا الكتاب من الجواهر لكان عقيانًا، أو من النبات لكان ريحانًا، حامدًا لله تعالى على توفيقه لإتمامه، ومصليًا على نبيه النبيه محمد وأصحابه، العبد المفتقر الجامح في جهالاته، الجانح إلى خزعبلاته، أضعف عباد الله، المعتصم بحبل الله، المفرِط في أعباءِ الأجرام، المفَرّط في مراضي الملك العلام، المحتاج إلى عفو الكريم المنان الكبير جُرمًا الحقير جِرمًا، العافي عفو العافي، أبو محمد

عبد الواحد بن حسين بن أبي محمد بن طاهر الكاشي المصعبي التِّبريزيُّ، وفقه الله تعالى لما يزلف في مراضيه، وجعل غابر سعيه خيرًا من ماضيه، بالنبي وآله من بلاد كردستان، صانها الله تعالى عن طوارق الحدثان، وحماها عن بوائق الزمان، ما كرَّ الملوان، في موضع يقال له بدليس حرسه الله تعالى عن مكر إبليس، وقت الضحوة الكبرى يوم الخميس، الأوسط من العشر الأوسط، من أُولَى القعدتين من الأشهر الحرم، عظم الله حرمته من شهور اثنين وثمان مئة، ولقد استفرغ في شرخ الشباب، وعنفوان العيش اللباب، صاحب هذا الكتاب، عبد الواحد الغريب المسكين المبتلى في دار الغربة، المحترق بنار الندامة والكربة، البعيد عن الأهل والأوطان، القريب من الحسرة والأشجان، الراجي من الرحيم الرحمن، أن يوصله إلى الأبوين والإخوان، وُسعَه[1] وجهده وطاقته في تصحيح هذا الكتاب وتسويده، بعون الله تعالى وتأييده، ولكن ما قدر على أن يقول: ليس في كتابي هذا خطأ وخطل ولا فيه خلل وزلل، فمن له بهذا القول لأنه يروع روعة قضية أبين الكتاب أن يصح وقول القائل: كم من كتابٍ قد تصَفحته فقلت في نفسي صححته، ثم إذا طالعته ثانيًا وجدت تصحيفًا فأصلحته، وشَرَط مع نفسه أن لا يبيع هذا الكتاب الشريف ولا يهَب، ولو أعطي بصاعٍ من ذهب ما دام حيًّا، أما إذا قضى نحبه، وودع صحبه، فرحم الله امرءًا إذا وقع كتابي هذا في يده أن يدعو[2] لكاتبه الحريق الغريق في المعاصي، الوجل من الله تعالى يوم يؤخذ بالنواصي، تاب الله تعالى عليه بالثناء المستطاب، والدعاء المستجاب، بحق محمد وأزواجه الطاهرات، وحاصل الحال بعد طول المقال، إنِّي:

أموت ويبقى كل ما قد كتبته ... فيا ليت من يقرأ كتابي دعا لِيَا

لعل إلهي يعف عني خطيئتي ... ويغفر زلاتي وسوء فعاليَا

---

(١) كتب بين الأسطر في «ض»: مفعول استفرغ.

(٢) رحمك الله تعالى، وغفر لك، ورضي عنك، وألحقنا بك على خير، وأرجو أن يقيض الله من يدعو لي ولك ولمؤلفه، ممَّن يقف على هذا الكتاب وأن يتقبل الله دعاءه.

اللهم اغفر له ولوالدَيه، ولمن استمع إليه، ولمن نظر فيه بعين العناية، ودرك الدراية، آمين.

وفرغ المُصنِّف من تسويده في أواسط المحرم الحرام سنة اثنتين وثمان مئة.

ثم رأيت بخط المُصنِّف جمع الله بيننا وبينه في دار كرامته ما صورته:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي أسَّس شريعة نبيه أحسن الأساس، وأيدها بالكتاب والسنة والإجماع والقياس، ونصب لها أدلةً يرجحها أهل الاجتهاد والاقتباس، وصلواته وسلامه على أشرف خلقه محمد وآله أولي الشدة والباس.

أما بعد، فأقول وأنا أضعف الورى المتوكل على المعبود، الراجي عفو ربه الودود، يوسف بن حسن بن محمود الشهير بالحلوائي، لما فرغت من تسويد شرحي هذا لمنهاج الوصول إلى علم الأصول، رفع الله درجة مؤلفه في أعلى عليين، وحشره في زمرة الأنبياء والصالحين، وكان كتابًا مشحونًا بلطائف نفيسة، وحقائق عقيلة، كاشفًا لمواضع مشكله، وموضحًا لمواقع معضله، ثم إنه من نعم الله وحسن توفيقه أن وفَّقَ لِلولد الأعزِّ الأكرم، الإمام الأعظم، ذي الفضائل المرضية، والنفس القدسية، والخصائل الملكية، بهاء الحق والشريعة والدنيا والدين أبي محمد عبد الواحد ابن المولى المعظم، منبع الفضائل والنعم، كمال الملة والدنيا والدين حسين يديم الله فضله، وكثر في الأفاضل مثله لقراءة هذا الشرح من أوله إلى آخره قراءة تفتيش وتحقيق، وفحص وتدقيق، فاطّلع على ما فيه من الرموز والإشارات، وحوى ما اشتمل عليه من الأسئلة والجوابات، وكان كتابتُه وقراءته كفرسي الرهان، بعون الملك الديان، بعيدًا عن الأهل والأوطان، فريدًا عن الإخوان والخلان، في مقام بدليس من ديار كردستان، ثم إنه زيد توفيقه على عادة المحصلين، ودأب الفضلاء المحققين، استجاز مني، فاستخرت الله تعالى وأجزت له أن يروي عني هذا الشرح مع المتن وسائر مقروءاتي ومستجازاتي

من الأصول والفروع والمعقول والمشروع، راعيًا الشرائط المعتبرة في الرواية على ما هو دأب أرباب الصناعة، ملتمسًا من كرمه العميم ولطفه الجسِيم أن يذكرني بخير دعواته، سيَّما خلف صلواته، لعل الله أن يعفو عني خطيئتي يوم الدِّين، ويحشرني في زمرة الصالحين، إنه حقيق بتحقيق رجاء الراجين، كتب هذه الأسطر المجيز المذكور، الراجي عفو ربه الغفور، في ثامن عشر ذي القعدة من سنة اثنتين وثمان مئة، غفر ذنوبه وستر عيوبه، آمين.

انتهى ما وجدته بخطه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

فرغ من كتابته علي بن يوسف بن علي بن أحمد البصروي الشافعي عفا الله تعالى عنه، قبيل الظهر من عاشر شهر صفر الخير من سنة أربع وستين وثمان مئة أحسن الله تعالى عاقبتها، وقد اجتهد في نقلها من النسخة المتقدم ذكرها غاية الاجتهاد فهي قليلة الخطأ إن شاء الله تعالى، والله سبحانه وتعالى هو الموفق.

الحمد لله الواهب المنان، كثير الخير والإحسان، الدائم الباقي قبل الدهر والزمان، على كيفية لا تحيط بها العقول والأذهان، وأشهد أن لا إله إلَّا الله المحسن على الدوام، الهادي إلى سبيل الرشد والأمان، وأشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله سيد ولد عدنان.

صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ما أورق عود وتحرك لسان، وبعد، فقد طالع هذا الكتاب من أوله إلى آخره، واقتبس من فوائده وشواهده، العبد الفقير إلى مولاه، الشاكر له على ما أولاه، الحقير الذليل المستشفع بيده الحبيب إلى ربه المجيب، أقل عباده وأضعفهم عن أداء ما ...، محمد بن إسماعيل الخطيب، كان الله له حيث لا يكون لنفسه ... الملك العلام زين الدِّين خطاب بتاريخ يوم الثلاثاء ثاني عشر شهر الله المحرم الحرام.




الفهارس العلمية

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة